

GOVERNMENT OF INDIA
ARCHÆOLOGICAL SURVEY OF INDIA

ARCHÆOLOGICAL
LIBRARY

ACCESSION NO. 16528

CALL No. R 082/180

D.G.A. 79





84



DINSHAH JIJIBHAI IRANI,

B.A., LL.B., Solicitor,
Neshan-e-Elmi (Iran).

Born: 4-11-1881, A.C.

Died: 3-11-1938, A.C.

دینشاہ جی جی بہائی ایرانی
سلسبتر، نشان علمی (ایران)

درگذشت ۳-۱۱-۱۹۳۸ ع

زایش ۴-۱۱-۱۸۸۱ ع



DINSHAH IRANI MEMORIAL VOLUME

PAPERS ON ZOROASTRIAN AND IRANIAN SUBJECTS

CONTRIBUTED BY



VARIOUS SCHOLARS

IN HONOUR OF

16538

The Late Mr. Dinshah Jijibhoy Irani,
B.A., LL.B., Solicitor, *Nishūn-i Elmi* (Iran)

R 082
Jra

Published by

The Dinshah J. Irani Memorial Fund Committee



Printed by Anthony F. deSouza, at the Fort Printing Press, No. 23, Goa Street,
Ballard Estate, Bombay, and Published by Ponchaji P. Bharucha and Kaikhosrow
A. Fitter, Joint Hon. Secretaries, The Dinshah Irani Memorial Fund Committee,
C/o The Iran League, Navsari Building, Hornby Road, Fort, Bombay, India.

**CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY, NEW DELHI.**

Acc. No. 16528.

Date. 11/4/59.

Call No. R082/Ira.

THE EDITORIAL BOARD:

SIR JEHANGIR C. COYAJEE, KT., BARRISTER-AT-LAW (*Chairman*),

SOHRAB J. BULSARA, ESQ., M.A.,

BEHRAMGORE T. ANKLESARIA, ESQ., M.A.,

DR. FAREEDUN K. DADACHANJI, D.TH., SOLICITOR,

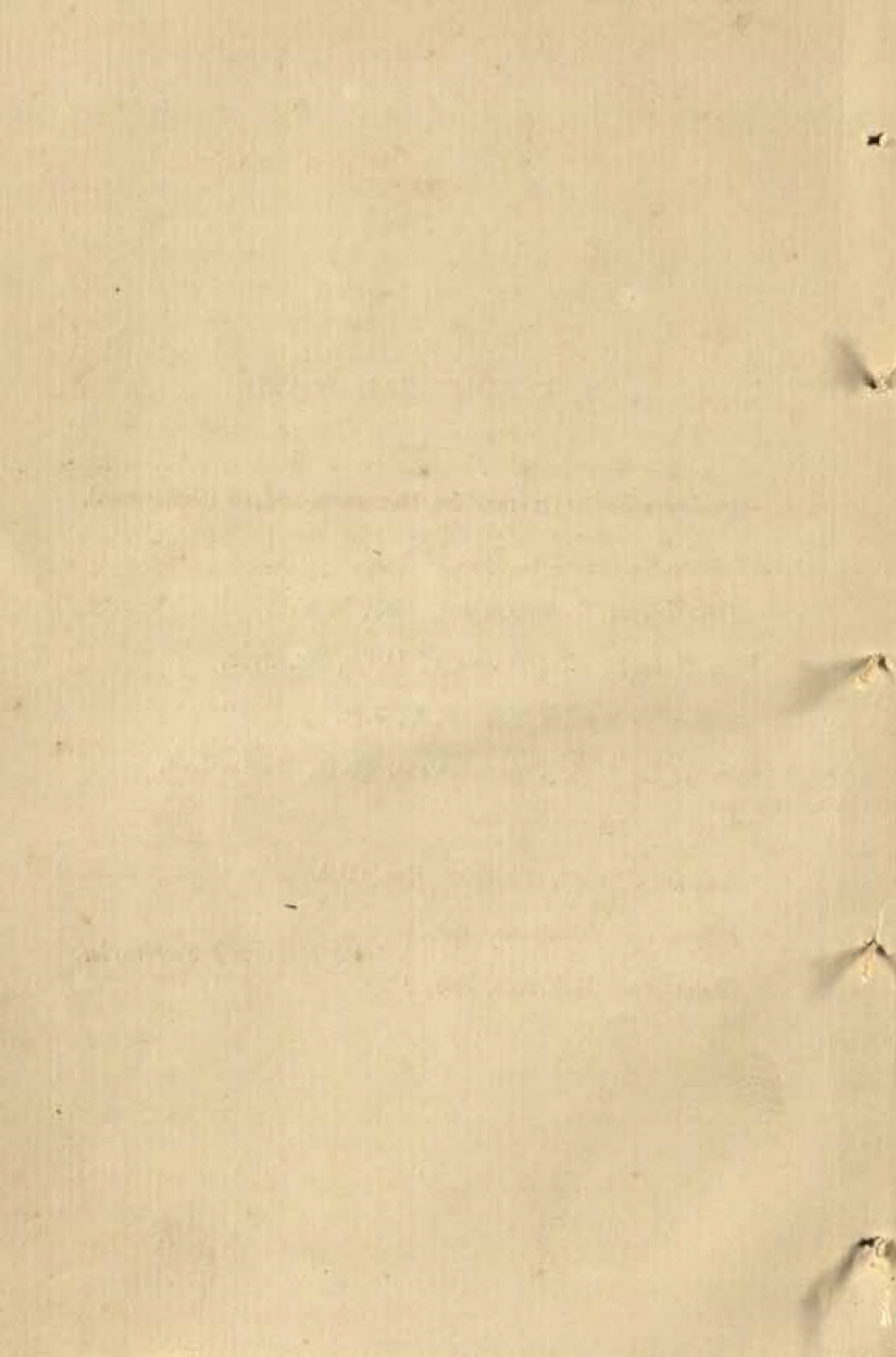
RUSTAM P. MASANI, ESQ., M.A., J.P.,

DR. IRACH J. S. TARAPOREWALA, PH.D., BAR-AT-LAW,

PROF. POUR-E-DAVOUD,

KHODABAX EDALJI PUNEGAR, ESQ., B.A.,

PONCHAJI P. BHARUCHA, ESQ., } *Joint Honorary Secretaries.*
KAIKHOSROW A. FITTER, ESQ., }



FOREWORD.

Mr. Dinshah Jijibhoy Irani, Solicitor, Nishān-i Elmi, lived a comparatively short but undoubtedly a very useful and rich life crowded with many-sided activities.

During Mr. Dinshah Irani's lifetime, on the initiative of Prof. Pour-e-Davoud, a movement was started to publish a volume in appreciation of Mr. Irani's indefatigable and splendid services to the Iranians of Iran and the Parsis of India and some papers for the purpose were received from famous Iranian and European scholars, but owing to unforeseen circumstances, those papers remained unpublished at the time.

On his lamented death, which occurred on the 3rd November 1938, in Bombay, the *Iranian Zoroastrian Anjuman* and the *Iran League*, of which he was one of the founders, promoters and guides, decided to publish a Memorial Volume in his honour in appreciation of his great and valuable services in social, communal and literary spheres. A Committee of gentlemen whose names appear elsewhere was appointed, and it issued the following appeal to scholars interested in Iranian Studies :—

“ We beg to inform you that it has been decided to publish a Memorial Volume under the auspices of the Iranian Zoroastrian Anjuman and the Iran League, in honour of the late scholar and social worker, the late Mr. Dinshah J. Irani, Solicitor, Nishān-i Elmi. His great services both in the field of Iranian studies and the cause of social uplift are too well known to need any description.

“ Essays have already been received from some of the well known orientalists—Prof. H. Lomel, Prof. A. B. Berriedale Keith, M. A. Bricteux, Mr. S. J. Bulsara, Dr. J. C. Tavadia and others.

"Dr. Rabindranath Tagore has associated himself with the work by writing a letter on Mr. Irani's character.

"Some of the Persian contributions are from the pens of M. A. Kazvini, Rashid-e-Yassemi, H. K. Iranshahr, Said-e-Nafisy and others, all first rate authors and men of letters.

"May we request you on behalf of the Committee to contribute an article on Iranian or Zoroastrian subject, not exceeding ten typed sheets of foolscap paper?"

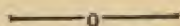
The Memorial Volume Committee notes with satisfaction that in response to its appeal many learned papers, both in English and Persian, have been received for the Volume and these added to the papers formerly collected at the initiative of Prof. Pour-e-Davoud make up a fairly large number of valuable contributions.

The Committee tenders its sincere thanks to the accomplished scholars and savants who have responded to its appeal as well as to the request of Aga Pour-e-Davoud and sent their valuable contributions to this Memorial Volume.

The Committee cannot close this Foreword without mentioning how deeply it feels indebted to Lady Navajbai Ratan Tata and her Co-Trustees of the Sir Ratan Tata Charities, as well as to Mrs. Dossibai Pestonji Patel for their munificent donations towards the expenses of publishing this Volume, as a tribute to the priceless gem of a man whose loss will not cease to be deplored by a very large number of men and women in Iran and India, and whose memory will be the cherished possession of his community.

Bombay, August 1942.

LOSS SUSTAINED BY THE EDITORIAL BOARD



The surviving members of the Editorial Board of **Dinshah Irani Memorial Volume** regret to have to take note of the passing away of two esteemed colleagues before the publication of this Volume. **Mr. Faredun Kersasp Dadachanji**, Solicitor, passed away on February 24, 1942 and **Sir Jehangirshah Cooverji Coyaji, Kt., Bar.-at-Law**, on July 14, 1943. The main work of the Volume had already been done before the passing away of Mr. Dadachanji. Both these members, therefore, had given their full share in the work of the Committee. Sir Jehangirshah had also helped the Committee by preparing a short biography of Mr. Dinshah Irani. Notwithstanding their other multifarious engagements both these gentlemen had worked zealously for the compilation of the Volume and for rendering it a worthy memorial of the deceased. Their colleagues feel their loss at this moment when the Volume is completed.

October, 1943.



CONTENTS

	PAGE
Foreword	5
A Brief Life-Sketch of the Late Mr. Dinshah J. Irani Sir Jehangir C. Coyajee, Kt.	i
With Dinshah Irani in New Iran.. R. P. Masani, M.A. ...	xv
Mr. Irani's Concept of Religion ... P. P. Bharucha ...	xxv
શ્રી દીનશાહ ઇરાનીનું સ્વાત પુત્રનું હોળો પેસ્તનશ ડેસાભાઇ મારકર ...	xxx
PAPERS.	
Appreciation Dr. Rabindranath Tagore ...	1
Ordeal in Yasna Hā 8 Dr. Jehangir C. Tavadia, B.A., Ph.D.	2
The Achaemenids and Zoroaster... Prof. A. Berriedale Keith ...	20
The Gāthā-strophe : Yasna 45, 9 ... Prof. Herman Lommel, Ph.D.	27
The Preparation of Leaders in Modern Iran	32
Iranian Literature: Ancient and Modern Diwan Bahadur Krishnalal M. Jhaveri, M.A., LL.B.	39
The Origin of the Persian Alphabet Sohrab J. Bulsara, M.A. ...	42
Spāhbad Rustam bin Farrukh- Hormazd Sir Jehangir C. Coyajee, Kt.	57
La Place de Firdousi dans la Littérature Iranienne M. A. Brioteux ...	75
Firdousi and His Predecessors ... P. B. Vachha, M.A., LL.B., Advocate	81
Interpretation of Yasna Hā 38, 5. Khodabax Edalji Punegar, B.A.	87
Some Glimpses into the Public and Private Life of Sāsānian Kings Shamsu'l-'Ulma Dr. U. M. Daudpota, M.A., Ph.D.	91
Pahlavi 𐬨𐬀𐬎𐬌𐬎𐬎𐬎𐬎 Prof. Gikyo Ito ...	106
'Varāhamihira': An Iranian Name Jehangir E. Sanjana, B.A. ...	115
Allusions to Bōxt-Māri in Dēnkard Ervad Dr. Hormazdiar P. Mirza, M.A., Ph.D.	123
Avesta As " "	129

	PAGE
Behrām Varjāvand Dastur Kayoji Dastur Peshotan Mirza	135
Pahlavi <i>Pādrōg</i> Eryad Dr. Hormazdiar P. Mirza, M.A., Ph.D.	137
𐭥𐭥𐭥— <i>Uzvārišn</i> Eryad Bamanji Nasarvanji Dhabhar, M.A.	146
Parallel Thoughts in Islam and Zoroastrianism Prof. S. M. Taher Rezwi, M.A.	153
Pahlavi Folk-Etymology and Ety- mological Curiosities Dastur Kaikhusru Mahiar Kutar Dastur Darab Pahlan, M.A.	173
A Counterfeit Couplet in the Shāhnāmeh Prof. Firoze C. Davar, M.A., LL.B.	178
Hafez of Shiraz Sohrab H. Batlivala ...	183
Regeneration of Iran: Part Play- ed by the Poets Prof. Dr. M. Ishaque, B.Sc., M.A. (Cal.), Ph.D. (Lond.).	208
Vase with an Arabic Inscription... J. M. Unvala, Ph.D. (Heidelberg)	222
Dāstān-i Dinī, Porsīn 90 ... Behramgore Tabmuras An- klesaria, M.A.	232
The Circle of Perfection Dr. Irach J. S. Taraporewala	255

فهرست مندرجات

صفحه

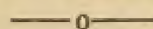
منشآت منتجب الدین بدیع انابك جویفی	مرزا محمد بن عبد الوهاب	
دبیر سلطان سنجر موسوم بعتبة الكتبة	قزوینی	۱ ...
بزرگترین بنیاد خیر در ایران	محمود عرفان	۱۸ ...
جنبش های ملی ایرانیان برضد تازیان	سعید نفیسی	۳۳ ...
چنچست	محمد علی تربیت	۵۳ ...
اساس فلسفه اخلاقی دین زرتشت	ح - ك - ایرانشهر	۶۵ ...
آئین در ایران	بحی دولت آبادی	۷۰ ...
منشأ نقش شیر و خورشید	مجتبی عینوی طهرانی	۸۵ ...
تعاون	دکتر ولی الله نصر	۱۱۰ ...
خطابه دبیر اعظم بهرامی	شمس الدین حافظ	۱۲۶ ...
شعر ایرانی قبل از اسلام	رحیم زاده صفوی	۱۳۷ ...
تمدن ایران قدیم	دکتر رضا زاده شفق	۱۴۷ ...
بیرقهای ایران در عهد صفویه	سید محمد علی جمال زاده	۱۷۰ ...
حرکت جوهری	رشید یاسمی	۱۷۳ ...
قصیده بیاد مرحوم دینشاه ایرانی	عبدالحسین سپنتا	۲۰۱ ...



A BRIEF LIFE-SKETCH OF THE LATE
MR. DINSHAH JEEJEEBHOY IRANI,

NESHAN-E ELMI, SOLICITOR

BY SIR JEHANGIR C. COYAJEE, KT., BAR-AT-LAW



The Irani element in the Parsi community forms an important dynamic factor in, and contributes many invaluable elements to, our communal life. They are elements too of the highest importance like industry, thrift, enterprise and literary ability. An eminent example of these characteristics of the existing Parsi-Irani section was the late Mr. Dinshah Jeejeebhoy Irani, Solicitor. The scope of his labours was wide and comprehensive. He was not only a solicitor and a lawyer of distinction, but a most zealous worker in the field of literature. He laboured not merely for economic and social betterment of Iranis but for the revival and strengthening of the link between India and Iran. But the biggest and most important thing that he achieved was to get the Zoroastrian scriptures translated into modern Persian with the co-operation of the "Pestonji Marker Zoroastrian Literature Fund" for the Iran League and the Irani Zoroastrian Anjuman of Bombay. The person selected to carry out the work of translation was himself a well-known Iranian—a distinguished man of letters and of deep erudition—and his version will prove of the highest value, not only to the Zoroastrians of Iran but to the whole Iranian race, which can now mark, read and digest the sacred lore of old Iran, and appreciate and benefit by that great heritage of Iranian poetry. It is impossible at present to prophesy the full effect of that translation on the future life of the Iranians, but no doubt its influence on the Iranian nation will be highly beneficial and might well form an epoch in Iranian theology and literature. Besides spending about Rs. 10,000/- from his own purse, Mr. Dinshah was greatly instrumental in collecting about

Rs. 1,50,000/- required for the preparation and publication of this memorable work.

Moreover, it was a distinct achievement to discover a great literary personality like that of Prof. Pouré-Davoud for the great task.

THE STUDENT AND THE LAWYER

Born in Bombay on the 4th November 1881, Mr. Dinshah Irani passed his B.A. in 1901, and studied Avestā and Pahlavi in the Sir Jamshedji Jijibhoy Madressa, Bombay. Needless to say his student life was bright. He brought himself to public notice in 1904, when he passed his LL.B., securing the Judge Spencer Prize and the Maneckji Nowrosji Banaji Scholarship for proficiency in Equity. In 1908, he passed the Solicitor's Examination and joined the well-known firm of Messrs. Mulla & Mulla. He commanded a wide clientele, but he distinguished himself most by specialising himself in questions relating to Income-Tax and arguing important cases on that matter. In 1936 he rose to be the senior partner of his firm. Thus he shone as a lawyer, but his talents instinctively aspired to even more exalted forms of activity. His vocation was not merely for law—it included other and higher activities. He was both a literary man and a man of action, who strove to serve his community at once in its present and its earlier home.

HIS SERVICES TO THE PARSİ COMMUNITY

His assiduous labours as a lawyer did not hinder him from serving the Parsi community with characteristic zeal and ardour. Thus he was one of those who brought into existence the Parsi Statistical Bureau with the collaboration of Sir Hormasji C. Adenwala, Kt., M.V.O., O.B.E., Sir Sorabji N. Pochkhana-wala, Kt., J.P., and Sir Jehangir C. Coyajee, Kt. The labours of that Bureau have just borne first fruits in a series of valuable pamphlets by Mr. Pestonji A. Wadia. Even prior to that, in the year 1935, Mr. Dinshah Irani had written a valuable report

on the advisability of practical steps to combat the economic depression among the Parsis. In this line of work, he had the support of philanthropists like Lady Navazbanoo Ratan Tata as well as Mr. and Mrs. J. K. Mehta. He also exerted himself particularly to forward the move for increase of housing accommodation for poor Parsis at Tardeo, Bombay, a field in which Sir Cowasji Jehangir, Bart., K.C.I.E., O.B.E., and Lady Navazbanoo R. Tata have distinguished themselves. The Fasli party for reform of Zoroastrian calendar found in him an ardent champion. He worked not only on the "Rahnumae Mazdayasnan Sabha" and the "Gāthā Society," but as a trustee of important fire-temples. Yet all the time literary work was calling to him and fascinating him.

FOUNDER OF TWO IMPORTANT BODIES

His activities on behalf of his race and community also found another sphere of work. He was one of the founders of the **Iranian Zoroastrian Anjuman** in 1918 and of the **Iran League** in 1922. His high merits received recognition when he was elected to the post of the President of the former and a Vice-President of the latter and continued to be so for his lifetime.

THE LITERARY MAN

His literary labours began when he collaborated with Prof. Khodabux B. Irani, B.A., in publishing translations and notes on the poems of Hāfiz and Sa'adi prescribed by our Bombay University, as well as on portions of the "Anwar-i-Soheili." In 1920, he brought out a translation of the "Kelileh-Damneh Bahramshah." In 1927, he broke new ground by publishing "The Divine Songs of Zarathushtra"—a poetic version in English of selections from the Gāthās, to which a Foreword was supplied by Dr. Rabindranath Tagore.* In the same year he published the "Pooran-dukht Nameh"

* Died in August 1941.

of the well-known poet Prof. Pouré-Davoud with a translation. Moreover it was at his suggestion that the same poet published a work called "Iranshah," which brought to the notice of the public of Iran the characteristics and merits of the Parsis of India. In 1930 he brought out a work in Persian the "Akhlāq-i-Irān Bastān" or the "Ethical Philosophy of Ancient Iran," of which a second edition was brought out in Teheran only a couple of years later. The very next year Mr. Dinshah Irani produced an English translation of selections from the modern Iranian poet "Āref," and the same year saw the publication of his great work "The Poets of the Pahlavi Regime,"* which contained selections from the contemporary poets of Iran with translations. It was the fourth volume of the series brought out in sacred memory of his friend Mr. Pestonji D. Patel. These works well show the zeal and assiduity of Mr. Dinshah Irani in publishing and popularising the works of Iranian standard authors, both old and new. It is a great record for a life, which closed in its fifty-sixth year. But besides this, he was a constant contributor to the columns of the leading Parsi journals and he continued, almost to the end of his life, to publish pocket editions and pamphlets on social, moral and religious subjects.

IN IRAN

Naturally with his deep interest in the old home of the Parsi race, he had always been very anxious to visit Iran. His fame had spread to that country already on account of the interest that he had taken in it, and the services that he had rendered as regards the educational, medical and general welfare of the Iranian Zoroastrians. The opportunity that he had been always looking for to see the old country came at last in 1932, when he was invited along with the great Indian sage, Dr. Rabindranath Tagore, as the guest of the Government of H. I. M. Reza Shah Pahlavi. On that

* Published by the Fort Printing Press, Bombay. Price Rs. 18/-.

occasion, he was accompanied by Mrs. Dinshah Irani, Miss Zerbanu J. Irani, Mr. Rustom P. Masani, M.A., J.P., Mr. Burjer S. J. Aga, F.R.I.B.A., and Mrs. Aga and son, Dr. Sohrab Meherhomji, M.D., and Mr. Kaikhosrow A. Fitter, Secretary, Iran League. As his fame as a student and lover of Iran and its culture had preceded him in Iran, receptions were held in his honour by the Iranian men of letters and population alike, and the municipalities of some of the leading towns gave him public welcome. By his learning, modesty and character Mr. Dinshah had equally created a very favourable impression on the minds of those who came in contact with him. When in Teheran, he had the honour of being the leader of a Parsi deputation to which an audience was granted on 2nd May 1932 by His Imperial Majesty Reza Shah Pahlavi, Shahensshahé Iran. Further opportunity seemed to lie before him to re-visit Iran, especially as His Imperial Majesty had extended a special invitation to him on the historical occasion of the Millenary of the great poet Firdausi Tusi in 1934. He had made the necessary arrangements, but an attack of ill-health defeated the project. Even so, who can appraise the intense joy and deep enthusiasm with which his contact with the historical as well as a rejuvenated Iran must have inspired him? Had he been destined to live longer, the conceptions, emotions and enthusiasms roused in him by visits to Iran would have led him to form more comprehensive schemes for linking up the fortunes and energies of the Zoroastrian community in the two countries.

HIS RELATIONS WITH THE SHAHENS SHAH-E IRAN

However H. I. M. Reza Shah Pahlavi graciously recognised the late Mr. Irani's high merits by conferring on him the "*Neshan-e-Elmi*" of the First Order from the Educational Department of Iran in 1932. His Imperial Majesty was also pleased to mark his interest in the Parsi community of India by entrusting Mr. Irani on 2nd May

1932 with a special message to it. It is worth while quoting here at least a part of that message :—

“ You Parsis are as much the children of this soil as any other Iranis, and so you are as much entitled to have your proper share in its development as any other nationals. We estimate Our Empire's resources to be even greater than those of America, and in tapping them you can take your proper part. We do not want you to come all bag and baggage ; just wait a little and watch. If you find the proposition beneficial both to yourselves and to this land, then do come and We shall greet you with open arms, as We might Our dear brothers and sisters.”

“ Iran is a vast country pregnant with many advantages and fresh fields waiting for development. We suggest that the Parsis, who are still the sons of Iran, though separated from her, should look upon this country of to-day as their own, and differentiate it from its immediate past, and strive to derive benefit from her developments, especially when they are sure to work their way through.....”

HIS FAMILY LIFE

Let us revert for a time to the family history of Mr. Dinshah Irani. He came of an Iranian stock, which has given quite a number of eminent men both to India and Iran, and which must therefore have possessed remarkable vitality and must have concentrated in itself quite a number of notable qualities. In our age, students of Eugenics like Dr. Francis Galton have shown how there is a tendency to concentrate good qualities through the laws of heredity in certain families and groups. Such must have been the group to which that famous ancestress of Mr. Dinshah Irani (Gulestanbanoo) belonged. Tradition tells us that in the year 1794 A.C., one of the much oppressed Iranis of the day—Kaikhusrav Yazdyār by name—migrated

to India with one of his young daughters (Gulestanbanoo), and she married in Bombay, Framjee Bhikhā-Behram and became the ancestress of the well-known "Panday" family. Mr. Dinshah Irani too traced his descent from her. Other daughters of this Kaikhusrav Yazdyār married in the 'Cāma,' the 'Meherhomji,' and the 'Nasrabadi' families. But even this does not tell the whole story. For one of the sons of this Kaikhusrav Yazdyār was the ancestor of the famous Zoroastrian statesman of modern Iran—the Hon. Arbab Kaikhosrow Shahrokh, M.P.* Thus Kaikhusrav Yazdyār was the ancestor of a great number of distinguished persons in Iran as well as India, and Mr. Dinshah Irani was reminded of this very interesting fact by Arbab Kaikhosrow when they met in Iran in the year 1932.

He was particularly fortunate in securing in the year 1917 for his life partner an intellectual, cultured and vivacious lady, who was fitted in every way to secure the happiness and to forward the noble aims to which his life was devoted. Banu Mithibai was the youngest daughter of Mr. Ardeshir Cowasji Sethna, a barrister by profession. She too loved Iran and accompanied her husband on his journey in 1932 to that country. Their home seems to have been a pattern of those virtues and that healthy social life that characterise the Parsis as a class. That he was very fond and very proud of his wife and two sons Kaikhosrow (1922) and Furrokh (1927), and that he was most anxious to impress on these latter the highest ideals of Zoroastrianism, will appear from some extracts from his letters to his eldest son Kaikhosrow.

".....I have taught you the passages from the Gāthās and the patriotic lines of Aga Poor-e-Davood not merely for fun. Daily I have been trying to infuse in you an undying love for our religion, and for our ancient fatherland—Iran. I firmly believe

* He passed away on 2nd July 1940.

the seed is sown. If God grants it, I will water the sapling plant till it is firmly rooted in your heart. For, dearest child of mine, I wish to see you grow up, a true scion of the ancient Iranian race, as you actually are, devoted to Truth, perfectly righteous, manly and noble, above, far above, everything mean and low, serving with your life and soul the cause of your ancient land, the cause of your great religion, and serving humanity and holding up your actions, as Holy Zarathushtra says in his divine Gāthās, as worthy of an offering of love to the Father in Heaven."

Obviously Mr. Dinshah Irani felt that it was his duty so to bring up his son that he should grow up into a true Zoroastrian. It is gratifying to find that in the midst of such a busy life, and even when weighed down by very poor health, Mr. Dinshah Irani conceived, and as far as possible carried through, such an excellent plan of education for his son. A few more paragraphs may be added to show how much he enjoyed with quick affection, the good resolutions of his child and the little one's early and child-like efforts to envisage the eternal verities:—

".....While dreaming away the hours on the steamer, three incidents of your tiny little life, came to my mind.....

Here is the first incident. Your mother was one day asking you not to do something or the other while at play, to avoid getting a smack from your play-mates. You said, 'Should anyone smack me, I would return the smack at once.' I thereupon called you up and explained that such action would not be worthy of you. It would be vindictive. That rather you should show the nobility of your nature by not only not smacking, but kissing the child that had hurt you.

This philosophy you could not appreciate and with a frown you replied: 'Papa, I would never do that.' I do not remember what I said, but I was persuasively insistent. In your little mind there must have been then some subtle play of instinctive passion and of a desire to please me by accepting my advice. At any rate you came out of this mental struggle creditably with the following compromise. 'Well, Papa,' you said, 'I will do this. I will first return the smack, and then kiss my assailant.'

We all had a hearty laugh. But, my dear son, I do believe even at your tiny age of $3\frac{1}{2}$ years, you were not much in the wrong. In after life bear this in mind, that in the whole wide world, there is no greater conquering force than genuine and sympathetic *love* for others, including your opponents. The conquest of Love is assured, everywhere and at every time. Often it happens, however, that to the people of the 'bully type,' a smack in return first makes them appreciate better the subsequent treatment of love. Your answer, therefore, was, unwittingly, very wise.

When there is a certainty to your love being misunderstood for cowardice or weakness, then if you are attacked, boldly smite back in the first instance. But once your character for bold action is established and known, then never entertain the thought of counter-attack, but let all-conquering love do its wonderful work.

On the 22nd of December 1926 we were all going to Udvađa. In doing your bed the previous night, we had forgotten to fasten the catch of the protecting sides (३२१) and in your sleep you tumbled down from your bed and hurt your right collar-

bone. Luckily, it was not fractured, but you were rather badly hurt and for a couple of days you were in considerable pain if your arm moved a little or your bone was touched. When you were examined by the doctors and bound up, you necessarily cried bitterly and then I realised what a parent feels in seeing the suffering of his own child. And what should a mother feel? For, loving you as I do, I know as a matter of certainty that mine, a father's love, cannot possibly come up to the divine love of your mother for you; therefore, my son, never hurt any one, man or woman, in your life, for, he or she too is or was a mother's child!

You bore your pain, however, quite well. But now I come to the incident I wish to record. You had the fall at 2 A.M. Of course you could not sleep, for your unconscious movements, the moment you tossed about or tried to, would wake you up with pain. Lying awake as you were, you complained to me at about 4 A.M. that you could not sleep because of the pain, and then all of a sudden you said: 'You are not right; God is not so good as you say. I have done nothing and yet He made me fall, and has given me all this pain! Why? What have I done to deserve all this? Oh no! God is not so good as you always say.'

Of course I soothed your injured feelings then with words suiting the occasion, and you were again friends with the Kind Father in Heaven. But, my dearest son, this very same thought and argument will arise in your mind over and over again when you get hard knocks in your life, as every one is bound to get. Your support there, then as always, should be the beautiful teachings of Zoroaster, our precious heritage. You will read the

Holy Gáthās and re-read them. You will realise the great Truth that our existence here is to make ourselves *Super-men*, nay God-like, with the development of the Divine Attributes which are His, but which it is our birth-right to attain to and possess. You thereby make the Divine Spark within you—your soul—reach its state of perfection; and leading a life which may exemplify the saying of Zoroaster:—‘So may we be like those who make the world progress towards perfection,’ attain the final good goal of Immortality in the ‘Abode of Songs’ with Him as the Friend, the Father and everything. In this great Faith of yours, anchored in this haven of safety, all pains are passing events, and nothing can unbalance you. You live in the Peace of the Kingdom of Heaven reigning in your own mind.

Now I shall speak to you about the third incident. Spirited as you were, you would listen best to my words of counsel, and obey them well. So when I was about for this my third trip to Europe with Dr. Sohrab J. Meher-Homji, leaving mother with you, she asked me to impress upon you well to behave your best, and ever to obey her. Then, in some way I had told you always to listen to the voice of God within, and that He would always make you do the right thing. How well I remember you listening most attentively to all that I said. The next day, to impress you better I was repeating my words when you said: ‘Papa, why tell me over again? I remember it.’ A few days after, you got in temper with somebody. I called you up, rebuked you, and reminded you of your promise to listen to the voice of God within and act aright. And then you gave me a reply which both startled and amused me. ‘Yes, Papa,’ you

said, 'I hear the voice of God. He tells me not to do it. But then I hear the voice of Satan too, and he asks me to do it. Then there is a fight going on between God and Satan. And on this occasion I listened to the voice of Satan. Please forgive me, I won't do it again.'

So, my little darling son, from this age, though in your own childish way, you have faintly realised the cardinal principle of our philosophy, the eternal fight between the principles of Good and Evil. Times out of number in your life, this fight will be fought within you, and may you then ever choose the right, ever allow the Good Principle to prevail. 'May you always listen to the voice of God within,' at every crucial moment, you may, unhesitatingly, make the right selection. Remember these words I quote from the Holy Gāthās, my son. 'Be good, not base.' "

HIS LAST DAYS

The last three or four years of Mr. Dinshah Irani's life form a tragic period with ill-health loosening his hold upon this world. The fact that he was compelled by ill-health to decline the invitation to visit Iran in 1934, extended so graciously by H.I.M. Reza Shah Pahlavi, must have formed a great disappointment by itself. Yet he could still write, still take his share in the projection of schemes like the formation of the Parsi Statistical Bureau, still represent his firm in conducting important Income-Tax cases. The present writer well remembers a conference in Mr. Irani's house at Bandra (Bombay), where the late Sir Sohrabji N. Pochkhanawala was also present, in which Mr. Dinshah Irani showed the greatest interest in the formation of the Bureau. There were no signs either of abated powers or of declining interest in affairs. No one but himself fully realised his physical weakness and declining condition.

COMMUNITY'S HIGHEST HONOUR ACCORDED

He passed away on the 3rd November 1938; and was accorded the highest honour open to any one of the Parsi community when the Trustees of the Parsi Panchayet of Bombay convened a meeting of the whole Anjuman to place on record his valuable services to the community.

TRIBUTES TO HIS HIGH MERITS

It will also not be out of place to add that on the occasion of the first anniversary of his demise messages were received from Sir Cowasji Jehangir, Bart., K.C.I.E., O.B.E., and the Iranian Consul of Bombay. A few lines from them deserve to be quoted here. Thus the former drew attention to the high merits of the deceased in these words:—

“A man who owed nothing to hereditary position or wealth, who was greatly instrumental in educating himself, attained a position of respect and dignity in his own profession, and a corner in the hearts of all who knew him, and was equally respected by a much larger circle in his own community, who benefited greatly by his untiring efforts for their uplift and happiness.”

“The one great characteristic of his life, worthy of imitation by the younger members of his community, was his unassuming and modest personality, which never craved for honour or reward, but sincerely believed that it consisted in the good he did to his fellow-beings.”

“May the community produce many more Dinshah Iranis and if they do, they have nothing to fear in the future.”

Mr. Kaivany, the Consul for Iran, struck the true note when he observed that:—

“His demise is a great and irreparable loss not only to his family but also to the Iranian and Parsi communities. His patriotic services in the cause of Iran will never be forgotten. May his Soul rest in Peace.”



WITH DINSHAH IRANI IN NEW IRAN.

BY R. P. MASANI.

One afternoon, in February 1932, when I was sitting in the Board Room of the Trustees of the N. M. Wadia Charities, in Bombay, two esteemed visitors were announced—Dinshah Irani and Aga Kaiyan, Consul for Iran in Bombay. I could surmise the object of Dinshah's visit: he had at last arranged to proceed to Iran, with Dr. Tagore, to fulfil his long cherished desire to kiss the dust of his beloved fatherland, and, as a dear friend, he would not think of leaving India without calling on me. But why should the Consul accompany him?

I had not to wait even for a minute for the explanation. Immediately he entered the room, the Consul said, "Mr. Masani, we want you to go with us to Iran. Do come."

Years ago I had jumped at the invitation to join, as a delegate, a Mission set up by the Government of India, to investigate the commercial possibilities of South-Eastern Iran. Owing to differences of opinion, however, concerning the question of appointment of the President of the Mission, the Bombay Chamber of Commerce and the Millowners Association, whose delegate I was to be, had to withdraw from the arrangement. Since then whenever I arranged to go to Iran, unforeseen difficulties upset my schemes. At last, after twenty-eight years, when I was immersed in other preoccupations, there was another call to embark on the oft-frustrated journey.

Curiously enough, on this occasion, too, I was invited to undertake a commercial mission. "You know," said the Consul, "the Government of Iran want Parsis to develop her trade with India. You know that Parsis are also willing to establish closer relations with Iran. If you come with us

and make independent investigations and then advise the community what business schemes could be safely and advantageously undertaken, a good beginning can be made."

This appeal, reinforced by Dinshah, was irresistible. I tore myself away from the literary work I had in hand and joined the party. Before our departure the Persia Industrial and Trading Company was hurriedly constituted with Sir Hormusji Cowasji Dinshaw as Chairman and myself as Managing Director.

I do not propose to talk of sordid business in this article, interesting though it would be to trace the genesis of the joint Parsi-Irani concern, the Khosrowi Mills, established in Meshed, a couple of years later, to the conversation I had with the Consul and Dinshah on that memorable day. The object of this article is merely to record a few impressions of New Iran.

It is a characteristic of eastern countries that though inert for centuries, once they begin to move, they move faster than western countries. Iran is no exception. Even before we witnessed with our own eyes the transformation wrought during the regime of the present Shah, within seven years after he had assumed the reins of government in the year 1925, we had heard of several reforms carried out with lightning speed in the social and political institutions of the land, and of improvements in the amenities of life, such as the construction of motor roads in place of mule tracks, the organization of the police and the road guards to ensure safety, and the electrification of several cities. I had, however, also heard reports that in respect of sanitation Iran was still mediaeval. When, therefore, the time for landing at Bushire arrived, I was nearer cold feet than ever before throughout my experience of difficult journeys. It was certain that owing to lack of sanitation and sanitary conveniences our lives would be made indescribably miserable until we should reach Teheran. In

Bushire we had a foretaste of the difficulties that were in store for us and during the journey to Shiraz, and in that city itself, there was the same trouble. Even in palatial buildings there was not more than one lavatory, and that too of the primitive type, and a bath-room was a luxury to be met with only at the houses of those who were doubly blest with wealth as well as the sense of personal hygiene. For the pilgrims to the fatherland this was by no means an exhilarating experience. However, as we entered Ispahan, life in Iran wore an altogether different aspect. Special sanitary arrangements were made for the guests of His Imperial Majesty, and in Teheran and Meshed, too, there was no cause for complaint.

Throughout the journey from south to north and from west to east I was greatly impressed by two remarkable features. The first was the presence of the Amnieh, the road guards, at short distances. If deterrence of crime and establishment of law and order could be regarded as the best proof of the efficiency of the road guard, we had such proof in abundance wherever we travelled. Had I not traversed, day and night, the far flung areas in all directions, I should have hesitated to accept the statements I had heard before that the roads in Iran were absolutely safe. Wherever I went I enquired whether the inhabitants had heard of any case of murder, assault or theft in their neighbourhood. To my surprise I found that the men from whom I sought the information had to make an effort to recall any such incident. If after some minutes they could cite a case of petty theft or violence, it was easily accounted for as the work of a domestic servant, or a disappointed lover, or of an inflamed relative. The highwaymen had deserted their haunts; the professional robbers and law-breakers were frightened out of their nefarious pursuits.

The second notable feature was the sight of gangs of labourers repairing or widening the roads. It was heartening

to notice that money was forthcoming to meet one of the essential requisites of commerce—good communications. The roads were generally devoid of beauty, but we found that during the new regime *khiābans*, boulevards, had been constructed on European model in all principal cities. The buildings abutting on these boulevards were of improved and uniform design. Especially at Teheran, Ispahan and Meshed the Iranis seemed to have been engaged in the work of city improvement similar to that I had witnessed when the Bombay Improvement Trust took in hand the Dadar-Matunga Scheme.

It must be admitted, however, that, on the whole, Persian cities are drab and unpicturesque, surrounded by equally uninviting walls. Even a city like Shiraz did not appear to be the peerless garden it was in the eyes of Hafiz. Once, however, we entered the courtyard of houses we found beautiful gardens and rooms neatly furnished and decorated with some real gems of Persian art such as a carpet illuminating a corner or a curtain hanging over a door or a window.

What appeared to have been sorely neglected was an adequate system of water supply and drainage. Through many a street little canals of water were seen bubbling along in the open or coursing underground in a channel having a few openings. Here we saw Irani men and women squatting and performing their ablutions. If it was a woman, her crouching figure was busy rinsing swabs of cloth. The dirty water flew onward to be used by others waiting at a distance with pots to clean, kiddies to bathe, or sores to wash. No wonder the toll annually taken by typhoid and other water-borne diseases was excessive.

I had not gone to Iran merely to pay my homage to the fatherland. It was my mission to study conditions and investigate prospects of strengthening the ties between the Parsis and the modern Iranis and of developing commercial relations between India and Iran. The defects, therefore,

could not escape my eyes. But Dinshah was there merely to preach the gospel of love, to kiss the sacred soil of Iran and the burly Iranis, too, who greeted him with kisses and shed tears of joy in embracing him! He had, therefore, no eyes to notice things which to me appeared to be serious handicaps.

The strongest point in favour of Iran is its climate. It helps to cover a multitude of sins of insanitation and slovenliness. Nature is also bountiful as regards the food supply. The most fateful test by which ruling dynasties and cabinets stand or fall is the bread available for the people. Wheat bread is the principal item of the Irani's food, and wheat in Iran is plentiful. So too other kinds of grain, meat, eggs, poultry, vegetable and fruit, fresh and dry.

The cost of living was on the whole cheaper than in India. Even in Teheran it compared favourably with that in Bombay. The city was lit with electricity. Water was laid on, the flushing system of water closets was being gradually introduced, and I was delighted to find that the Sanitary Engineer who had practically a monopoly for such work was a Parsi, Mr. Jehangir Badhni.

One afternoon the Court Minister, Teymour Tash, took us to the most fashionable club in Teheran. It seemed to me as if one of the clubs from a continental city, including its fashionable members, had been transplanted in Teheran! There were the English, the French, the Swiss, the Germans and the Iranis, and, if the visitors for that afternoon could be included, the Parsis too, men as well as women of distinguished appearance and manners, dressed in European style, partaking of refreshments served in European fashion, and dancing to the tune of European music. When I was introduced to the charming Russian wife of the minister, she offered to dance with me. I apologised profusely for my inability to dance; so did Dr. Sorab Meherhomji who was standing next to me. Never in my life did I feel so annoyed with me for neglecting dancing.

The official religion of Iran is Islam. But I found that most of the Iranis were free thinkers. Some Parsis in India believed that as there was a tendency among the modern Iranis to hark back to the days of Cyrus and Darius, Jamshed and Noshirwan, they might in course of time revert to the religion of the ancient Iranians too! Far from it. My impression is that there is as much or as little chance for it as there is for the Irani to embrace Christianity or Judaism. The fact is that the people of Iran want all to go there and to take their capital there and help in the industrialisation and regeneration of Iran, but on condition that the Iranis and the Iranis alone should be the masters in their own house.

When Reza Shah ascended the throne, the country was groaning under the tyranny of the Mullahs and the brigands. The brigands have been completely routed; nay, as if by a talisman, the highwayman of yesterday is turned into the yeoman of today. As for the Mullahs, they were once the true rulers of Iran, being able to support or smash any government and to stifle any measure of reform likely to undermine their hold on the ignorant and superstitious masses. Those days are gone. Under the new rules a Mullah's turban is no longer regarded as the sole proof of one's qualifications to be a priest. He has to prove his knowledge and innate worth. This in itself has thinned the ranks of those inveterate enemies of progress. The few that remain have been relegated to their legitimate position in the State.

Speaking of the masses over whom the Mullahs used to exercise overwhelming influence, I found the people as a whole still illiterate and inarticulate. No doubt, they have natural intelligence and are peace-loving and law-abiding. There is no caste system militating against homogeneity and unity. Under the present constitution all the subjects are equal before the law.

Many a traveller has lightly passed judgment on the

character of the Irani. I should not presume to generalise without wide and intimate experience spread over all classes and for a long period. That the Irani is a pleasant fellow, perfect in manners, delightful as a host, endowed with wit and humour, rather easy going and inclined to live in the sky, is well known to all. I shall refer to one or two traits of character which cannot be passed over in silence. He is certainly no slave of the clock and in no hurry to start. A meeting may be fixed for five o'clock; business may not begin till six o'clock. But in respect of this lordly trait of character Dr. Tagore might well claim to have excelled the Irani, for he seemed to have made it a rule to make his audiences wait for nearly an hour, no matter if ministers and courtiers, the honoured guests of His Imperial Majesty, the President of the Irani Anjuman of Bombay and the Managing Director of the Persia Industrial and Trading Co., included, should be swearing all the while!

You may be invited to dinner at eight o'clock. It may not be served till ten o'clock. You wonder if there would ever be an end to the stream of salutations, shafts of witticisms and the rounds of tea without milk offered to you. Tortured by hunger, you may sip the tea or chew the dry fruit or *shirini* (pastry) laid in front of you.

Readiness to please you or to concur with you, although unconvinced, is another peculiar trait in the Irani's character. Such an anxiety not to differ or displease, has been often misunderstood and variously interpreted. The fact is that he generally does not want to deceive you but gives you merely an evasive answer if he thinks that the truth, if told, would be unpalatable to you or savour of incivility. For instance, if he tells you that the road along which you are to travel is good when it is bad, he is merely trying to be pleasant to a visitor from a foreign land. If you ask him to do a thing or fetch something for you, he would invariably say *chashm* (with my eyes), but would not often move even his little finger.

You might wait patiently for him to turn up and bring what you wanted, but you might as well wait till Doomsday. Once I was much annoyed at such loss of time repeatedly inflicted on me and said to the Superintendent who was looking after our comfort on behalf of the Durbar, "My dear friend, if I ask you to do something which you cannot carry out, there would be no harm in telling me it is not possible. But you always say *chashm* and do nothing and upset my timetable! For a man like me who has many things to attend to within the very few days I am here, this is a great hardship." Smilingly he replied: "My dear sir, you do not understand that I simply cannot say NO to anything you say or ask. Even if I cannot comply with your wishes, I must say YES, otherwise I should be guilty of being impolite!" When I related this incident to Dinshah, he laughed heartily but added a few words, lawyer-like, in defence of the lying Irani.

One of the most interesting features of New Iran was the New Woman. Emancipated from the tyranny of the "purdah", she was free to move about wherever she willed and as she willed, veiled, unveiled or semi-veiled. Very few, however, came out without the black "chuddar", which concealed their face, figure and dress. Most of them wore the peak, which shaded the eye, and they drew up the "chuddar" over the lower part of the face at the approach of a stranger. Monogamy was understood to be the rule. There was, however, that singular system of temporary marriages, called *sighé*, legalised by ecclesiastical law, on payment of a small fee, for a fixed period ranging from one day to ninety-nine years. In Meshed, especially, many a pilgrim from neighbouring lands was expected to relieve his loneliness by contracting a temporary marriage.

Until recently, child marriages were not prohibited. Under the new rule, however, such unions are forbidden.

Divorces are still swift and plentiful. The Pahlavi regime has given to the wife the right to demand dissolution of the marriage tie for a valid reason, but the husband continues to enjoy the privilege to divorce a wife at a moment's notice according to his caprice. Such inequalities seemed to have provoked much resentment among the new women of Iran. When we were in the country, the Society of Patriotic Irani Women, a branch of the *Shir-o-Khurshed*, the Red Cross Society of Iran, was agitating for the abolition of the institution of temporary marriages and the law of divorce. The bulk of Irani womanhood appeared, however, to have been still submerged in ignorance and superstition. Even in the household of cultured Iranis women generally lived an isolated life in the *anderoon*, the interior of the house. They were seldom seen in the *biroon*, the separate house in the same compound where their husbands received visitors.

Now a word about the Shah. On the 2nd May, 1932, we had the honour of being presented to His Imperial Majesty. While we were waiting in the audience hall, during the time the poet was closeted with the Shah, I found myself transported to the realms of romance and history. One by one the stirring scenes of prowess and glory of the illustrious sovereigns and heroes immortalized by Firdawsi flashed across my eyes. Many a monarch had since ascended the throne of Iran and descended into dust. Not a few of them had been endowed with kingly attributes, but within a few minutes I was to greet one who, according to all reports, had excelled his predecessors in innate worth.

Dr. Tagore came out; we were ushered in. There I saw Reza Shah, the symbol of Iran's unity and nationhood, standing in the centre of the room, dressed like a soldier. There was something singularly charming in the personality and presence of this monarch which, for the first time in my life, held me spellbound. Cool and collected, agile and

alert, superb in stature and majestic in demeanour, he gave one an idea of kingship incarnate. Dinshah was the first to be introduced. Then came my turn. The Minister for Foreign Affairs, Aga Fouroughi, muttered the name Rustom Masani. With eyes beaming in astonishment, as it were, His Majesty exclaimed: "*Rustam-e-Sani*" (the second Rustom)! We all laughed heartily, but the comparison made the pigmy namesake of the national hero mortally ashamed of his stature!

His Majesty's message to us was simple and straightforward. He expressed his regret that the descendants of the ancient Iranians had very little contact with their fatherland. He wished to see more of them. He did not ask that they should take their money with them from Hindustan to Iran, although he was anxious to see the resources of Iran developed and the Parsis taking a hand in it. "Come in small numbers," he said, "see things with your own eyes; wait and watch and then decide for yourselves whether some of you should not settle down in the country of your ancestors. We will welcome you with arms outstretched."

MR. IRANI'S CONCEPT OF RELIGION.

BY P. P. BHARUCHA

A short sketch of Mr. Irani's life appears separately. This article is, however, intended to throw some light on Mr. Irani's concept of religion. Some of the incidents of his eventful career referred to herein illustrate the qualities of his head and heart, which made him an attractive light-fountain in whose radiance many souls felt that 'it was well with them'.

Genuine and deep sincerity, humility, sweetness of temper, wide sympathies, readiness to serve, complete self-abnegation and an ever-smiling face being the chief traits of Mr. Irani's character, they made the high and the low, the rich and the poor alike love and respect him.

To work with Mr. Dinshah Irani was to elevate the mind. It was an intellectual pleasure. For, with the trained and well balanced mind of the astute lawyer were combined in him the most estimable qualities of a gentle spiritual guide and silent social worker who could infuse into others enthusiasm and industry to co-operate with him in his various projects for communal welfare.

It is impossible to estimate correctly Mr. Irani's direct and indirect role in all the movements for the social uplift of the Zoroastrian community in Iran and India, and his contribution to the renaissance of philosophy and literature which began in Iran about twenty-five years ago. The misrule of centuries, fanaticism and utter ignorance of their own glorious past had degraded the Iranian populace to such an extent, that on slight provocation, real or imaginary, they subjected the poor and helpless Zoroastrians to humiliating persecution and, at times, to indiscriminate massacre. For instance, for the mere reason of a change effected by the

Zoroastrians of Yezd in the mode of dress of their children, their slaughter by the majority community was imminent about twenty-five years ago and it was only prevented by timely action taken by Mr. Irani by cabling the incident to the then Qajar ruler of Iran and his ministers and by seeking the good offices of a sympathetic foreign ambassador in Teheran.

To deliver his co-religionists in Iran from one of the most cruel curses which can afflict mankind—the tyranny of ignorant conscientiousness of fanatical religious zealots—was Mr. Irani's great aim. His penetrating intellect enabled him to find the right remedies. With the help of Lady Navajbai Ratan Tata and the munificent donations of Seth Pestonji Dossabhoy Marker he established institutions which began spreading the blessings of free medical relief and education among the population of Yezd. Well-to-do Irani Zoroastrians like Mr. Gustad Khodadad and others followed this lead and founded similar institutions at Yezd and the surrounding villages, all of which are doing good work under the management of the Iranian Zoroastrian Anjuman of Bombay, of which Mr. Irani was the honoured President, philosopher and guide till the end of his life. With the substantial gifts from Mr. Pestonji Marker, the late Seth Merwanji M. Cama, the late Sir Dinshaw F. Mulla, Mrs. Hamabai J. K. Mehta, Mrs. Dossibai Pestonji Patel, Mr. Behmard Noshervan Yazdani and some others, Mr. Irani got translated by Aga Pour-e-Davoud the Avestan literature into modern Persian, published the same with explanatory essays and notes and placed before the population of Iran the sublime ethical teachings of the great Iranian Prophet Zarathushtra. The whole of Iran was then waking up from a long lethargy and making progress in every direction under the much better and stronger rule of the founder of the new dynasty and Mr. Irani spared no pains to take advantage of the opportunity. The treasures contained

in Aga Pour-e-Davoud's volume after volume on religion, philosophy and culture of ancient Iran dazzled the Iranian reader. Mr. Irani himself wrote in Persian "Akhlāq-e-Iran-e-Bāstān" (The Ethics of Ancient Persia) and "Falsaf-e-Iran-e-Bastan" (The Philosophy of Ancient Persia)—two memorable works inculcating Prophet Zarathushtra's fundamental teachings which undoubtedly were the perennial stream of old Iran's greatness and glory. Mainly through the exertions of Mr. Irani and selfless co-operation with Aga Pour-e-Davoud of the famous Parsi scholars, Mr. Behramgore T. Anklesaria, Eryad Bahmanji N. Dhabhar and Mr. Sohrab J. Bulsara, the exegesis of the remnant of Zoroastrian scriptures was so aptly presented in the publications that modern Iranians began to regard them as veritable caskets of gems of wisdom of their own illustrious ancestors. They eagerly sought the books and appreciated the contents as their own precious heritage.

The reader will be gratified to learn that Mr. Dinshah Irani lived to see the beneficial result of his great work and fruition of his most fervent hope. The high and the low including even the most learned of Islami divines avidly read the books, and authors of both the sexes throughout the country vied with one another in eulogizing Prophet Zarathushtra and his teachings, for the first time presented before Iran in their true perspective since the fall of the Sassanian Empire in 652 A.C. Mr. Irani performed the outstanding feat of completely reversing the post-Islamic Iranian estimate of Prophet Zarathushtra who was presented in a new light in Persian. The hostile verdict of centuries was shown to be utterly false; and the tide of public opinion was turned back and set flowing in the contrary direction to that in which it had flowed so long. In short, the angle of vision towards the great Iranian Prophet and his followers was entirely changed. Shocking epithets and derision of his name gave place to most respectful and eloquent tributes,

and the present generation of his followers began to be considered as brothers and sisters who had suffered untold wrongs which neither they nor their forbears ever deserved. Thus did Mr. Irani vindicate his holy Prophet's name and thus did he earn the lasting gratitude of his co-religionists. In this manner did he perform the ceremony of ceremonies, said the best of prayers and offered the most precious and fragrant sandalwood to sacred fires. A revolution in the mentality of a nation was brought about by one single individual—an achievement to be proud of. No wonder the Iranians, during his visit to the various cities in Iran, were captivated by his noble work and character and they hailed him as "Masmogān", *i.e.* The High Priest of Mazdayasnians. Religion to him was not a mere creed or set of doctrines to be professed, nor ceremonies to be performed, nor feast-days to be observed. He never believed in preaching what was not actually practised. He followed the true principles of his faith in his actions and dealings with others. His was the religion of universal love. It would best be shown by his own words, quoted from his lecture on "Oriental Culture" the MSS. of which were read at the Academy of Literature and Art at Rome:—

"The love of man for his brethren is the greatest
"message any religion has to give; whatever be the
"theology and cosmology of various religions, whatever
"be their doctrines regarding the life hereafter, they
"all declare that the spiritual evolution of a person in
"this terrestrial life lies in his capacity for selfless and
"universal love. It is the message of Zarathushtra
"and of Christ; it is the advice of the Bhagwad Gita
"and the mystic poets Hafiz and Dante. It is the
"quintessence of ethics, without which the whole of
"ethics becomes arbitrary and stands in need of a
"sanctioning force instead of becoming the natural and
"rational mode of human behaviour. It is the source

"from which all great prophets, teachers and reformers
"have drawn their strength and enthusiasm. It is the
"one lasting solution to most of man's self-made
"miseries."

For the benefit of Parsis in India also Mr. Irani worked with equal devotion and unflagging zeal. He constantly wrote tracts, brochures and articles inculcating Zoroastrian ethics. His services to Parsis in social field are also noteworthy and reference has been made to them in the life-sketch. Thanks to his influence with Lady Navajbai Ratan Tata, Sir Cowasjee Jehangir (2nd Bart.) and Sir Phiroze Sethna that several hundred poor Parsis are enjoying the blessings of cheap but healthy flats in the over-crowded city of Bombay.

"Serve, my son, serve"—this is the advice he constantly gave to his little son. Who can say Mr. Irani did not follow his own advice?

Mr. Dinshah Irani's "Divine Songs of Zarathushtra" is manifestly the keynote of one of the themes—"The Prophet" in the celebrated Hibbert Lectures delivered by that renowned Indian sage Dr. Rabindranath Tagore at Oxford, and incorporated in his well-known book "The Religion of Man." Mr. Irani's desire to popularise the name and message of Prophet Zarathushtra to the cultured world was thus fulfilled. May his soul rest in peace!

શેઠ દીનશાહ ઇરાનીનું રવાન ખુશનુદ હોજે!

(લખનાર :— પેસતનજી ડાસાભાઈ મારકર, નેશાન એલમી)

અફસોસ! કે ઉંચા સદ્ગુણરૂપી બવાહીરોથી મહાયજ્ઞ તે ચાહુ ધપકારા મારણું સુંદર ઘડિયાળ ખરોખર ૫૭) મે વર્ષે અટકી ગયું. શેઠ દીનશાહ ઇરાનીના આ ફાની જહાનથી રહેલત પામવાના ખનાવે મારી ઉપર ગંભીર અસર કરી અને મને શોકાતુર તેમજ વિચારના વમળમાં વીંટળાયેલા ખનાવ્યો. કુદરતના અનેક ભેદો ઇનસાનથી ઉકેલાતા નથી, તે માહેલા એક એ કે કોમમાં દીનશાહ ઇરાની જેવા સપુતનો જન્મ દિવસ તેજ ૫૭ મી સાલગરીનો મરણ દિવસ નીપજ્યો. જાણે ઘાઠાર અહુરમઝદે સરજેલું અને ચાવી આપેલું ઘડિયાલ તેના મુકરર કરેલા વખતેજ ખરાખર અટક્યું; અને તે સદાને માટે! કુદ'ખ અને કોમને માટે આ તે કેવી ભારે ખોટ!

મરહુમ દીનશાહ મુંબઈની ઇરાની જરથોસ્તી અનજીમનના એક સ્થાપક હતા, અને પૂર ખંત અને કાળજીથી તેની પ્રગતિમાં ઉંચો હિસ્સો આપ્યો હતો. ઇરાની ખીરાદરોના મરહુમ દીનશાહ રાહખર હતા, અને કોઈ પણ ગરીબ કે તવંજર ઇરાની ભાઈ એવણુની સાચી સલાહથી ખાકાત રહ્યો ન હતો.

આ દીનશાહની જીંદગીના છેલ્લાં ૧૫) વર્ષમાં એમની સાથી ખજવાન ઇચ્છ એ હતી કે પાકે જરથોસ્તી દીનના સાહિત્યનો ૧૩૦૦ વર્ષ પછી પેહલીજવાર ઇરાનની ચાહુ ફારસી ભાષામાં તરજુમો કરાવવો, અને હાલમાં ફરી એકવાર રોશની પામતાં ઇરાનને તેના કદીમ પચગખરે આપેલા જુલ'હ સખકો અર્પણ કરવા. કુન્યવી ચઢવી પડતીને પૂરો અનુભવ પામેલી અને પુષ્કળ આફતોમાંથી પસાર થયેલી પોતાની અસલ માદર-ઝમીન યાને જન્મભૂમિની સેવા કરવાની ભાઈ દીનશાહની ઇચ્છ એટલી તો ખજવાન અને ધગધગતી આગ મીસાલ ગરમ હતી, કે તેના તાપથી તેમનાં શારીરિક કુખદર્દો જાણે ઘડીભર ખળીને નાશ થતાં હતાં.

વઘુરે વઘુરાન અશો જરથુસ્ત્રનાં શિક્ષણને પોતાના વર્તણુમાં ઉતારનાર દીનશાહનું ખાટી ખદન કુખોથી નખળું ખનીને પોતાને માથે ખેંચી લીધેલી તેમજ કુદરતી ફરજે ખજાવવાને અશક્ત ખનણું,

ત્યારે પણ તેવણું રોશન રવાન સર્વ નખળાઈએ ઉપર સરસાઈ મેળવતું અને તેમની ઉંચા પ્રકારની મગજશક્તિને અજબ દ્રઢતા, હિંમત, અને ખંતથી દોરવતું હતું.

ખંડાલાના જીલ્લા પહાડ ઉપર ખુશનુમા “Edgemont” ખંડાલાની ખાજુમાં ખુલ્લાં આકાશ હેઠળ પેલા શાયરીના ઉસ્તાદ આગા પુરે-દાઉદની પઠોશમાં બેસીને લાંબ દીનશાહ કલાકો સુધી પાક ગાથાના તરજુમાનાં કામમાં રોકાતા. એ રીતે તેમને વારંવાર બેઠેલા મેં જીયલા, અને તે દેખાવ મારી બુલેગ અરમોમાંથી દૂર થયો નથી. પયગમ્બરો, આબેદો, અને ખુદાઈ પંથે ચઢેલા જ્ઞાનીઓ, પહાડો ઉપર તમામ અનાસરોની હાજરીમાં ઉંચી બસારત પામીને દુન્યાને મહાન સળકો અને પ્રીલસુપ્રીઓ શીખવી ગયા છે. તેમને મળતો લોનાવલા અને ખંડાલાના પહાડ ઉપરનો દીનશાહની ઝેહમતનો દેખાવ કદી ન ભૂલાય તેવો હતો. તે બળવાન ઇચ્છાશક્તિની ખાકી શરિર ઉપર મહાભારત ફેતેહ હતી.

તે ફેતેહનું ફિલ હરખાવનારું અને દીનશાહના નામને અમર રાખનારું પરિણામ કેવું સુંદર આવ્યું છે? પહેલાં અશો જરથુશ્ત્રના ગાથા અને સમજણ, પછી ચસનની ખરાં સ્વરૂપમાં સમજણ, અને તે પછી ચરત, અને ખોરદેહ-અવસ્તા પ્રગટ થયાં. એની ફડી અસરથી ઇરાનમાં હિલ્લાવું મહાન પયગમ્બરનું નામ પૂજવા લાગ્યું, અને તે કદીમ દીનને વળગી રેહનારાંઓ તરફ જે ધિક્કાર હતો તે પ્યારમાં ફેરવાયો. લેખક તરીકે તો આગા પુરે-દાઉદ હતા; પણ બધાં સાધનો પૂરાં પાડનાર અનેક ઝેહમતો અને રંજ ખેંચનાર તો દીનશાહ ઇરાનીનો મહાન આત્મા હતો. સરોખની લાલી બસારત પામેલો તે ઉત્સાહી આત્મા ઇરાની અખલાકને ફરી એકવાર સજીવન કરવામાં કેટલો મોટો ભાગ ભજવી ગયો છે તે ઇરાનની લાલિયની ઓલાદ બરોબર પીછાણી શકશે; કારણ ખુદ દીનશાહે લખેલાં અમૂલ્ય પુસ્તકો—“એખલાકે ઇરાને ખાસ્તાન” (પુરાતન ઇરાનનું નીતિશાસ્ત્ર), “ફલસફ-એ ઇરાને ખાસ્તાન” (પુરાતન ઇરાનની પ્રીલસુપ્રી) અને “સોખનવરાને ફોરાને પેહલવી” (Poets of the Pahlavi Regime) તથા બીજાં ફારસી સાહિત્યના પુસ્તકો દીનશાહની મગજશક્તિ કેવાં ઉંચાં ભૂવનમાં ધુમતી હતી તેનો ખ્યાલ આપતાં રહેશે. જ્યારે સેવકે મારકર લીટરેચર ફંડ સ્થાપ્યું, ત્યારે મને પોતાને સ્વપ્ને પણ ખ્યાલ ન હતો કે મરહુમ દીનશાહનું કામ આટલી બધી મહાભારત ફેતેહ મેળવશે.

હાલના ઇરાને પણ દીનશાહની વતનપરસ્તી અને ઇદમીયતને વખાણી, તેમની ઇરાનની ખુસાફરી દરમ્યાન તેમના તરફ અજબ મોહબત બતાવી અને માન આપ્યું, અને અવલ દરબજોનો “નેશાને એદમી”નો ખેતાબ બહુયો. પણ દીનશાહે ઇરાની સરકારનાં જે પગલાંથી નેહાયત

ખુશાલી મેળવી તે તે તેહરાનની યુનીવર્સીટીમાં અવસ્તા અને પ્રાચીન ઇરાનના તમદોન (civilization) શીખવવાને માટે 'એર' સ્થપાઈ તેનાથી હતી, ગંભીર માંદગીને ખીછાને જાંદગીની જોત ધીમે ધીમે ઝાંખી પડતી હતી તે ટાંકણે, ઉપલી વધાઈથી જાણે તેમની જાંદગીની જોત ફરી એકવાર જોશથી પ્રકાશી રહી. તેમણે ખુશાલી અને સાધનના ટેકાને યોગ્ય ઇરાન મોકલ્યો. દીનશાહને યોતાના પચગમ્બરનાં અશો ફરોહરને ખુશાલુદ કરવાનો ભારે સંતોષ મળ્યો. વર્ષોની યોતાની ભલી ઉમેદનાં હરખ ઉપર ફળ આવતાં જોઈ, દીનશાહનાં રવાને ખાકી બદનથી છૂટા પડી, મીનોઈ ખુશાલીની તલબ કીધી, અને સંપૂર્ણ શાંતિમાં હસતે મૂખે, ખુશાલ જગરે, આ ઇરાની જરથોસ્તી ટોળાનો મોટો એરખાહ, રાહબર અને પ્રીલસુદ, પારસી દોમનો સાચો સેવાભાવી મહા પુરુષ, નેકી અને ભલાઈના કામો કરીને આ ગેતીમાંથી મીનોઈમાં આલ્યો ગયો.

આફ્રીન તેના સદૃશ્યોથી ભરપૂર આરિઝ ઉપર! ધન્ય તેની ઉપયોગી અને ઉદયોગી જાંદગી ઉપર! દાહારના આશિશ હોજો તેના અનેક રૂડાં અને સવાખી કામો ઉપર!

શાહ રવાન દીનશાહ! મીનોઈમાં તમારાં રવાનને ખુશાલીભરી વૃદ્ધિ હોજો! તમારાં કુદ્દંબ ઉપર અને તમોએ સ્થાચેલી સંસ્થાઓ ઉપર તમારાં અશો અને બળવાન ફરોહરની પનાહ હોજો!



"UTTARAYAN"
SANTINIKETAN, BENGAL.

May 2, 1940,

APPRECIATION

Mr. Dinshaw Irani was my fellow traveller during my very interesting, though alas! too brief sojourn in the land of his forefathers. I could have no better companion, because Dinshaw as a friend was generous and devoted. I had known him as one, who in this cynical age dark with the dust of materialism, still kept fresh in his mind an enthusiasm for the great teachings of his Master, the greatest son of Iran, who was the first great prophet in this world to preach monotheism. His heart was throbbing with love while he was in the land of his forefathers. I also shared that love with him, for I was in the land where the common ancestors of his people and mine had raised their hands and offered their salutations to the one ever-lasting Light of Wisdom and Love.

Dinshaw was one of those who were trying to rekindle that Lamp.

Abindrenath Tagore

ORDEAL IN YASNA HĀ 8.

BY DR. JEKANGIR C. TAVADIA, B.A., Ph.D.,

Lecturer in the University of Hamburg

I

GRACE; (*srōš-*) *drōn* or *darun yaştan*; *vāj i ōrmazd*

The eighth chapter of the Yasna plays an important part in the *yazišn* as well as the *drōn* ceremony. In the latter case, portions from it and from the preceding chapters up to the third form the Avestan recitation. This, when accompanied with the *xšnūman* or propitiation of *Srōš*, becomes the so-called highest type of grace, which is obligatory on officiating priests, (see my *Šāyast-nē-šāyast* 3.35 with notes 2, where the figure 349 should be 359, and 7). The later writings referred to there speak of simply *darūn yaştan* without any reference to *Srōš*. They therefore mean the most common *drōn* ceremony, which is performed today in order to besit oneself for higher ceremonies, and also as the highest type of grace, with the five-fold *barsam*. Very probably it is what N. 163. 9 calls *drōn pādrōžay* 'daily *drōn*', which too is said to require the same apparatus. Nowadays, in India, they use the word *bāj* for *darūn* and *bāj dhar-nū* for *darūn yaştan*; but originally *bāj* or *vāj* had a limited meaning, a particular essential formula, even in Rivayat.

The question then is how to account for the reference to the (*x*)*šnūman i srōš*: does it mean something different from the common *drōn* ceremony, or is it simply another signification for it? Note that the chapters in question are called *srōš-drōn* in liturgical mss., and they are referred to by the same name in PY. 22. 13 etc. Darmesteter, who gives this information, seems to explain the nomenclature from the ceremony of that name, wherein besides Y. 3-8, Y. 23 is also recited after Y. 3, which order is allotted to it in another liturgical collection but called also *drōn yašt*, GIrPh 2. 9.

However this may be, the fact is that not only the chapters recited in the *drōn* ceremony are known as *srōš-drōn*, but the *drōn* cake itself is so designated, for instance, in the ritual direction about tasting it. This designation is met with in other writings also: N. 69. 11 f. *srōš-drōn pa hamāy yazišn pādaxšāy x'ardān* 'it is authorised to partake of the *srōš-drōn* in all the (*yazišn* ?) ceremonies'—thus, in the general sense, but in N. 123. 7 it is distinguished from another *drōn* cake mentioned three lines above. Then in Riv 483. 16 with reference to various *darūn* ceremonies, and in Riv II 25. 3 ff. with reference to the whole Yasna service.

From these data, we may conclude that the reference to *Srōš* does not involve any difference in the ceremony, but rather it is a matter of form, very probably due to the high position held by him in Zoroastrian pantheon, throughout its history, right from the days of the prophet till our own times. There is also another consideration. We know that originally *draonah-* consisted of 'meat offerings' in the case of Haoma, and these have persisted till now. Some details on this point will be found in my *Sūr Sax'an* or A Dinner-Speech in Middle Persian, to which we may add N. 114. 29, where, after a long account about animal sacrifices, it is added that they should be dedicated to Hōm, *u-š šnūman i hōm bē kunīšn*, etc. But the prophet's opposition to the cruel practice did not remain without some influence at least. Even the Yašts supply some instances of harmless sacrifices. Vegetable food offerings are given more and more prominence, and we here see that they are especially connected with a new, pure Zoroastrian as opposed to old, Indo-Iranian divinity, which *Sraoša* undoubtedly is. Note that no limb of a sacrificed animal is allotted to him in Šnš 11. 4 and P Riv. 190, as is done unto other divinities.

So far, we have dealt with a side-issue; we may as well finish off a second one. Dhabhar, Riv Tr 547, renders our

darūn yaştan with "recite [the *bāj* of] *darūn-[cāinī]*", which means that he does not see therein the whole of the ceremony, but only a part of it, the formula for tasting the offerings. He calls this "the greater *bāj*" and *vāj i ōrmazd* "the lesser one". If he means thereby the greater grace and the smaller one given in modern prayer books, he is wrong; for this smaller one is the third type mentioned in our sources. It is therefore quite natural if we leave *darūn yaştan* in its proper usual sense, the *drōn* ceremony or the greatest grace with the *barsam*, and identify *vāj i ōrmazd* with the second type, the so-called greater grace without the *barsam*. This can be further proved by the fact that in Sd. 21. 7, the name is made more definite: *vāj i hōrmazd ya'nī amšāsfindī* or as one ms. rather more correctly gives *amošə sponta*, thus clearly referring to Y. 8. 3, which opens the principal part of the second type of grace after the formula for the day's period, etc.

Now even in the first type of grace the same part Y. 8. 3, 4 is considered especially essential, its recital alone being compulsory for other priests who want to participate in the sacrificial repast and then in the feast. Thus, it seems that, strictly speaking, the former recitation of Y. 3-7 is not at all grace, but rather the consecration or offer prayer; and even the latter one cannot really be called grace. For, as we shall demonstrate in this essay, it contains something quite different and novel, namely, an ordeal before the sacrificial food is partaken of. Grace proper is the passage taken from Y. 37. 1 where Ahura Mazdāh is so to say thanked for having created cattle, vegetable, water, etc. This is already recited by the main priest in Y. 5, and is not repeated at present at the tasting; but in N. 46. 25 = PRiv 177. 7, it is mentioned after *vāz girīšnīh*, showing that such was the case in those days. In ordinary grace, too, this passage is included, but not the other ones, which is quite natural, as they do not suit the simple occasion of taking a meal.

II

ORDEALS IN THE AVESTA (A. 3. 9; Yt. 12. 3; V. 4. 46, 54).

Before we show their real purpose and true significance, let us briefly examine what we know about ordeal from the Avesta. The word for it is *varah-*; FrO 16. 9 uses it along with the place and time of a legal proceeding. Then *gareṃō. varah-* in A. 3. 9 certainly means 'heat-ordeal': the *ratu* declares him, who does not bring offering for the *gāh-anbār* celebration, as disqualified from resorting to it, just as from participating in ceremonies and from making contracts as said in the preceding §§: *ratuś amyazdavanəm... 'a-gareṃō. varaxəṃ* ('*a-yasnīm*', '*a-vačō.urvaitīm*') *dastō*. In our case, the mss. omit *a-*, and also Ptr. gives *garmōy-varih* without the negation, but the gloss is *ku ʔa guvāh i garmōy var nē šāyēd* 'he is not suitable for [giving] evidence by heat ordeal', PXvAp 155. This as well as the context shows that the privative *a-* is omitted by mistake. The novel explanation of Khurshedji Pavri, *garam vaḍā* 'warm cakes' in Jarthoštī Sāhitya Abhyās 2. 33 ff., is quite unsuitable in this case; whereas the context in Yt. 12. 3 ff. is not so decisive, but here too 'ordeal' as the meaning of *varah-* is quite probable, since Rašnu (according to Hertel IIQF 7. 182 *raśnu-* 'protection, protector') is concerned. The mention of other articles does not go against it, for some of them like fire, *barsam*, bread, etc., are actually required on the occasion according to the later accounts discussed below. We may however note that *raoṇnyəṇ varaxəṃ* does not necessarily mean 'butter-ordeal', but simply 'butter used at the ordeal' or perhaps some article of food, since the following word means 'fat of plants' and the preceding one too, *perəṇəm vičārayəintim* 'overflowing palm', is a metonymical expression for some eatable offering, cf. AiW 1365 f. The process of this ordeal can be guessed, its object however remains unknown. But the two other types met with in V. 4. 46, 54 f. are clearer in every respect. Their object is to

find out the truth about a disputed contract, contract being the general theme of that chapter. In the former case this is done, say, by touching "boiling water"; in the latter by drinking "water containing sulphur, containing gold, possessing [the power of] discernment (or marking out,—from Mp. *ēihr* 'mark, sign')", *āpəm saokəntavaitīm zaranyāvaitīm višūšavaitīm*, Ptr. *āβ ī gōyirdōmand zarrōmand ēihrānōmand*. (We shall have to speak about the last epithet, it being of special interest for our purpose.) This was the most common process, so much so that 'to drink sulphur [water]' came to mean 'to pass through an ordeal' and 'to take an oath', not first in Np. but already in Mp. where non-legal works use this popular expression *sōyand x'arđan*, the technical one *var varzīdan* being restricted to legal books, see Bartholomae ZSR 2. 8 ff. where he has culled out various points on the subject from the extant legal authority. They should be compared with the direct accounts in the two Np. treatises referred to below.

III

YASNA 8. 1-4.

Now we may turn to Y. 8. 3, 4 and see what sort of an ordeal it contains. The situation is this. In Y. 7, the offerings are already dedicated and their reward is prayed for. In the beginning of the next chapter, Y. 8. 1, the idea or rather the fact is recapitulated from the end of the other Y. 7. 26, as is often the case. This was also quite logical if other priests, who would now join the function, recited § 1 also. Then stands up the assistant priest and ceremonially declares § 2: "Partake of ye, men, this sacrificial food, who have deserved it through the Light-of-Bliss *asa* as well as through the radiation [thereof]". Thus Hertel IIQF 7. 205; otherwise: 'and through charity or gift', see below. But before this invitation is acted upon and the food is partaken of, the principal priest makes a solemn declaration:—

§ 3: O Immortal Light Beings (*amoša spanta*), O Religion of Mazdāh-worship, and [ye] light [men] and light [women], and [ye] offerings!—

Who out of these Mazdāh-worshippers, calling himself a Mazdāh-worshipper, beseeching (or subsisting) as a follower of the Light-of-Bliss, destroys the living-world of the Light-of-Bliss, through sorcery, him do ye mark out, [ye] who are water and vegetation, and offerings.

§ 4: And who out of these adult, praying Mazdāh-worshippers, is not ready (or capable) to speak out these words, he gets the share of a sorcerer.

IV

COMMENTARY.

It is after this recital that the leading priest tastes the sacrificial food, and, as we learn from N. 151.16 ff., other priests follow his example not only in tasting the offerings but also in reciting *amoša spanta*, etc. That this passage is to be spoken out is mentioned in PY. also; and the context too is sufficient to show it: at least the formula that comes next cannot have been meant. Moreover, we have already seen that in the so-called higher types of grace the same §§ are compulsory for all. What do they then convey? Every one of the priests and other followers of the faith, who are present on the occasion and want to procure the merit of the offer ceremony and also the share in the offerings—in short both material and spiritual advantage, must first make a declaration on oath. Of course, the wording of the declaration is not direct: 'I am etc.', but rather indirect; and yet what we state is really the case.

That it is on oath is quite evident: the first vocatives are to be understood as the calling on of (divine) witnesses; in other words, the speaker swears by them. They are selected not at random but with logical sense and purpose;

the Immortal Light Beings as the object of the offer ceremony or the worshipped ones, the light men and women as the subject thereof or the worshippers, and the offerings as the means of that ceremony. In this last group we must include 'the religion of Mazdāh-worship', for its scripture, the Avesta, supplies the 'recitation' to which idea the gloss in PY. and N. 147. 16 *pa (gōwišn u) x'ānišn* can be taken to refer. (This gl. is omitted in SkTr.). In short all those supposed to be present are invoked as witnesses.

The masculine and feminine adjectives 'light', or to give the usual rendering 'good', are commonly used together beside or as referring to the Immortal Light Beings, Y. 39. 3, 58. 5, 65. 12, and so we may apply them here too; but 'the religion of Mazdāh-worship' occurs between them, and we cannot reject it as an interpolation without any reason. I have therefore taken the adjectives as referring to the members of the congregation as is probably the case in Y. 16. 9. Ptr. gives *nar* and *māday* which is not so decisive as *nāiriγ*; but SkTr *nara* and *nārī*, and not *narākṛti*- and *striākṛti*- as in Y. 16. 9 and *naranārīrūpa*- as in 39. 3, which speaks in our favour. If, however, the male and female *yazatas* are meant, then of course our whole view falls to the ground, and we have simply to compare one of the later accounts where all the divinities are invoked as witnesses, Riv 52. 2 ff. (not so in 46. 1 ff.).

The declaration itself is about one's being a true worshipper of Mazdāh and real follower of Light, and not a sorcerer, that is, a follower of dark powers and worshipper of *daevas* in disguise. As to the close relation or even identification of sorcerers and *daeva*-worshippers, see Y. 12. 4 where a convert from them renounces every connection 'with the *daevas* and their confederates, with the sorcerers and their confederates'.

To that indirect declaration is added an appeal or a challenge to the water, vegetation, and other offerings used

in the ceremony to mark out the hypocrite if any. The fact that these are asked to do so leads us to conclude about the belief of the ancient Zoroastrians that, when partaken of, they produced a different effect in a follower of dark powers. The mingling or association of the light fire (= the offerings) with the dark one (= the sorcerer or *dasva*-worshipper) must result in dire disaster, whereas with the light one (= the Mazdāh-worshipper) in happy progress. Also to-day no non-Zoroastrian is allowed to touch or taste them. How this marking out or unmasking was effected is related in PY. Spiegel and J₂ p. 157 give only *ku pēdāy bē kunēd* (the corresponding N. 148. 5 too has *ku-š pēdāyēnēd*), but SkTr runs *kila cihnam yathārtham tāh prakatam kurvantu*, and Darmesteter quotes even its original Mp., very probably from Pt 4, one of the best mss., which we may retranscribe: *ku daxšay i tāstiy padīs pēdāy bē kunēd* (for: *kunēd*) 'that is, do ye make manifest (= produce) a positive sign upon him'. This gloss is genuine and not inserted here by mistake from the one that follows, for there are some verbal differences between them. It will be observed that the other mss. have simply omitted the middle words.

Even from the Avesta we can supply a further proof about one thing at least, that the offerings were supposed to have the power or efficacy of ascertaining the truth. That is why the same term *zaoθrā* is called *viθuša* in Vr. 6. 1, an epithet derived from *vaēθ-* 'to ascertain judicially';—the legal aspect is worth noting, even if the root be related to *vaēd-* 'to know' or *vaēd-* 'to find', AiW 1322. It is true that the epithet does not agree with the gender of the substantive, but that may be due to some clerical mistake, probably influenced by the parallel *aršuxšaēibyasōa*. Bartholomae only wanted to be on the safe side, when he expressed his doubt about that interpretation, AiW 1447. Ptr. is *āyāhih zōhr*—Darmesteter quotes *āyāhihā*, and we require *āyāhiy*—but its meaning too cannot be but 'a knowing offer-

ing'. We have seen above that also the ordeal water was called *viṭuṣavaitim*, and there the Ptr. was different, *čīhrā-nōmand*, containing *čīhr* in the sense of 'sign, mark' which we may identify with our synonymous *daxšay* in PY. 8. 3 (8).

Lastly it is added in or to our declaration § 4 that him, who fails to make it, befalls the fate of a sorcerer. The person in question is naturally afraid of the evil consequences of a false oath, and therefore simply refuses or is unable to make the declaration or rather utter the self-imprecation as we might better call it. It is this inner break-down or pangs of conscience, which must make itself also outwardly evident on him, that is here designated as his 'fate, share, or say even punishment' (see below in philological notes). In the absence of other positive data there is no harm in proposing this by the way quite natural interpretation. It is also supported by PY. which explains the clause again as the appearance of a sign on the culprit: *ku-š daxšay ē* (or: *ī*) *tāstīy paḍiṣ pēḍāy bavāḥ* 'that is, there shall be manifest a positive sign upon him'. The corresponding N. 148. 18 has *kunēḥ* instead of the last two words, which is immaterial; but it adds that this happens at the *āfrīn* or amen formula.

V

PARALLEL HINTS FROM THE *Sōgand-nāma*.

The several points that we have here put forth recur with greater clearness and emphasis in the two Np. treatises known as the *sōgand-nāma*,—here the word *sōgand* is used not only in the ordinary sense of 'oath', but in that of 'ordeal' also, as the contents undoubtedly show, Riv 45. 6 ff., RivTr 39 ff. Firstly about the horror of a false declaration on the occasion, it is said in the very beginning that... in *sōgand-nāma* *bāyad x'ānd*; *bāšad ki bi-tarsad u haḥḥ rā javāb dihad* '...this treatise on ordeal must be read; it is possible that he may be afraid and may give replies for the

sake of truth (or : truly)' Riv 45. 7; and once more: *bāyad ki in sōgand-nāma bi-x'anand, ki šāyad bi-tarsand*, 45. 11. The idea of course is to get the truth by means of threats described therein, the most direct of which is *čūn sōgand mi-x'ardī, az in jahān birūn na-šavi, tā 'alāmat i zīst bar to pa-didār na-y-āyad; čī-rā ki bisyār kasān sōgand x'arda and u 'alāmat i zīst dida and 'if you took an 'oath', you would not go out from this world, unless an ugly sign becomes visible on you; for many persons have taken 'oaths' and have seen ugly signs' Riv 45. 18 f.*

That this 'ugly sign or mark' is not to be taken figuratively but is meant quite literally, can be seen from the second treatise, where we read *čūn bar yak-i az dō 'alāmat-i paidā šavad, čandān māl ki...*'when a sign becomes visible on one of the two, as much property as...(etc.)' 51.5; and similarly again: *u čūn in 'alāmat bar yak-i az isān paidā šavad, <u> tāvān ki...*51. 7. We may also quote: *u čūn ba'd az ān 'alāmat-i ba'd-ū paidā gardad, <u> na-šāyad <u> hič bih-dīn rā, ki bā vay suzan kunad...*'and when after this a sign becomes visible on him, it is not allowed to any of the light religion that he talks with him...(etc.)' 53. 10 f.

Lastly, this treatise supplies a proof about what we have said regarding the efficacy of the offerings. For, where all the divinities are invoked as witnesses we find the following: *mīnō i āb-zar u šajar u gōgird ki dar ham rēxta ast u pēš-am nihāda ast, dānad ki rāst gōyam* 'the spirit of golden water and plants and sulphur, which have been poured (= mixed) together and placed before me, knows that I speak the truth' 52. 12 f. Further details about this drink as well as the ceremonial functions including the *darūn* for Rašn are given above, 51. 13 ff. The account in the other treatise is simpler, 45. 15. ff. Moreover, the partaking of water and bread—instead of that special drink which we may call *sōgand* or sulphur water—finishes the whole affair, 46. 17,

This last detail justifies us in using the word 'ordeal' in our case too: a dangerous experiment is not absolutely necessary in an ordeal. Moreover, it is not without interest to note that the summary of the *varastān* or 'ordeal code' in DkM 771. 11 ff. mainly refers to crimes committed through sorcery. The first sentence even reminds us of our chapter at once: ...*ka pa kas pēdāy bavēd pa jādūyih daxšay <ōmand? hēnd? >* '...when upon a person a sign becomes visible through sorcery'. This matter is mentioned twice in PY and still oftener in the *sōgand-nāma* as we have seen above. But the following is about bringing medicine to him who is made ill through sorcery, and therefore the statement is perhaps made about some such illness. Darmesteter, whom I consulted after my ideas about the chapter have already been formed, remarks thus: "Cette communion est une sorte d'épreuve religieuse. Il faut que le fidèle se sente en état de grâce pour y toucher et il semble, d'après l'adjuration solennelle fait par le Zaotar (§§ 3-4), que les effets du Myazda trahissent celui qui le consomme en état péché". And further in note 11: "En refusant de les répéter, il montre que sa conscience l'accuse et il se confesse yātu".

VI

PHILOLOGICAL NOTES.

The notes on the words which have no bearing on our general interpretation may be given here.

§ 1 *frasasti* : Darmesteter renders this with "en glorification" and compares it with *xšnumaine* "pour réjouissance". Bartholomae AiW 1000 not only adopts the same meaning but even takes the instr. form like the dat. one for the infinitive. But such a use is unknown. And according to Hertel IIQF 7. 56 (205 where the § is translated anew) the term means only 'instruction, authorisation, authority' in such cases also (as it does in V. 4. 43 where the Mp. gloss is *pa dastoṣar ī dēn* 'according to the authority of the reli-

gion'). Ptr. is not *frāz āfrīnāyānīh* as Bartholomae gives, but *frāz aparīyānīh* 'superiority, authority'; he must have read *afriyānīh* and corrected it into the other to suit the meaning attached to the original. Thus Hertel's view can be supported. Also Bulsara has come to it independently: "with submission to the Holy Sway", N. tr. p. 95.

§ 2 *yō dim*: Bartholomae AiW 1218, 1768 proposes to read *yōi.dim* (and J2 p. 156 actually has *yōidēm*) meaning thereby the sg. *yō*, see GIrPh 1. 198 § 331. But it is doubtful whether *yō dim* when written together must insert the epenthetic *i*; examples are rare, I have found only in Y. 10. 6 two mss., O2 and L2 giving *yōidim* for *yō dim*, whereas another ms. J7 *yōi dim*, and K4 *nāyōdēm*, J2 p. 198 even *aḍanāyūdēm*, including the two preceding words, but without the epenthetic *i* in both. We may rather say that *yō* and *yōi* are often interchanged even in good mss. as a glance at Geldner's apparatus shows, and that in the present case we may follow one good ms. Mf 1 rather than five or six, if necessary. The reason for this view is the following word:

haṇhāna: This as Perf. 2 pl. is not quite normal; but that difficulty can be solved by referring to the exact Vedic parallel *śāsāśā* from *śas-* 'to kill, slaughter,' Macdonald Vedic Gr. p. 358. The variant *haṇhāne*, found in a majority of good mss., is unequivocally 3 sg. The form is again not normal, but can be justified from Vedic parallels. The variants, it should be noted, do not represent the different voices, the one the active, the other the middle; but they merely exhibit the misuse of *e* for *a* and vice versa, see Hertel IIQF 7. VIII. Therefore, here again, we miss a decisive factor. Ptr. does not help us, since it gives *arzānīy* 'worthy' without any verb. The context also is not such as to show whether the clause is a conditional or a simple addition. I feel that it is the latter, else it would have been expressed differently. Note, moreover, that all the members of the congregation are supposed obviously to have deserved

the sacrificial food, although in § 3 the doubt is raised as to their sincerity or hypocrisy. However this may be, the point, whether sg. or pl., is immaterial for our present purpose.

frōroti (čā): Bartholomae AiW 1023 gives 'eifer' (enthusiasm, ardour) which can well be developed from the literal meaning 'moving (oneself) forward, striving further', provided that the term is derived from 'ar- (with *frā*) 'to come forward, to put in motion, to bring forward'. The simple meaning would be 'coming' namely to the ceremony; and by preferring the causal one might say 'leadership' instead of 'enthusiasm'. But both these meanings lack something; there is no sufficient ground and reason for them, though we cannot say they do not suit the context at all. What justifies our doubt is the Mp. gloss which I have found in J2 p. 156. After *ō bavēd*, that is, after the end of the gloss on *ašayih*, we read there *franāmišn—ku-š ōiš dahēnd, ā-š x'ēš ō bavēd* ... 'that is, they give (him) a thing, then it becomes his property'. This is not given in Spiegel's edition; but see SkTr where the glosses on the two terms are given together,—only the additional one is omitted there. The gloss is not quite happy; nevertheless it conveys the idea of 'gift or charity,' showing that *franāmišn* is used in a different sense.

Now this term is regularly used for Av. *fri-*, *frāy-* 'to satisfy' and its derivatives *frī-*, *friti-* (also *ratu-* *friti-* etc.), *friθa-* with the following glosses respectively: *franāft bavēm—ku-mān dārišn bē karδ hāδ* (Y. 65. 9=PY. 64. 37), *franāmišnīh—gāh-anbār yaştan* (N. 27. 25 f.), *franāft—xūβ dāšt* (H. 2. 14).—The change of *ft*: *m* is due to the synonymous verbs *gam-* and *rab-*, see ZAiW 64. Now this use of *franāmišn* by itself does not help us; but we are to remember that the satisfaction was achieved by means of 'offerings or gifts' in religious as well as in profane life; and it is this idea that is attributed to our *franāmišn* in the gloss on it.

The same is the case with *frōretiš* in Y. 46. 4 for which PY. 45. 4 gives *až franāmišn—ku-š až dād[an] ō hasān* '...—that is, from the giving (of the cattle) to persons'. This interpretation may be wrong in the last case as far as the original Av. is concerned, but it clearly shows that *franāmišn* conveyed the idea of 'gift'. And since this idea suits our passage better, we may derive *frōreti(ša)* from ²*ar-* (also with *frā*) 'to grant, allot,' and not from ¹*ar-* as is done by Bartholomae. That we can do so can be shown from Y. 11. 4: *us mē pita haomāi draonō frērenaot...* 'the Father (Ahura Mazdāh) allotted the share (= offering) to me, to Haoma....' where in this religious sense 'allotted', our *franāft* is again used for *frērenaot*, ²*ar-*. In another passage, however, a different word is used: *frāž rādīh* 'gift' for *afreraiti*, AiW 102. The gift or charity referred to in our passage consisted of the materials, especially the edibles, supplied for the occasion, namely the *drōn* or some other offer ceremony and the repast that follows it; for this point see my *Sūr Sax'an* or A Dinner-Speech in Middle Persian.*—Hertel's view given in the translation depends upon still another etymology, upon ⁴*ar-* 'to radiate' etc., for which see his Beiträge 20 ff.

§ 3. *jīstayamnō*, as its variant we may note *jystyamanō*, but the suf. *mana-* is always wrong for *mna-* as shown by Benveniste, Bulletin de la Société de Linguistique 34. 7 f., and we cannot positively say whether the rest, as shown below, help us to solve the difficulty. Bartholomae AiW 610 gives "sich fälschlich ausgehend für" (wrongly passing off as, pretending as); but without any etymology, which means that the translation is only provisional to suit the context, and we are free to suggest another one if necessary. Like the parallel *aojanō* 'calling himself' we may expect some neutral meaning, and not a bad one as 'pretending' or the like. Ptr. supplies it; there the clause runs thus: (kē)...*pa ān ī*

ašayih bahr zīvāḏ—*ku bahr* [u] *dāsr ī vēhān xʾarāḏ* ' (who) ... may be living through the share of *aša* [-people]—that is, he may be eating the share and (or : i.e.) gift of those of the light religion '. J2 p. 157 has the same wording, but the corresponding N. 147. 27 ff. differs a little. Both mss. omit *ān ī* and *ī*; DH omits *dāsr*, but TD supplies it as well as the missing *u*;—in the absence of this last, we might have added *ī* ' of ', but all this is immaterial. The important difference is that DH has *𐬀𐬵𐬀𐬭𐬀* instead of *𐬀𐬵𐬀𐬭𐬀* *zīvāḏ*. Now that cannot be a mere transcription of the Av. word, nor can it be quite correct in the latter part. We may therefore deduce a third reading from those two, namely *𐬀𐬵𐬀𐬭𐬀* *zāyāḏ* (from *zastan* or *zāyīdan*) ' may be beseeching ' which is perfectly suitable. *Pa* is then ' for ' and not ' through '. The term is used for Av. *gaḏ-* in PY. 9. 19 ff. (64 ff.), and 11. 2 (9), again with *pa* in the latter case. Now we can solve the problem of the Av. equivalent also. The variant can be derived from *jasti-*, see *avajasti-* ' request, prayer ' ; the first *-y-* there wrongly stands for *-a-* as elsewhere, see Hertel IIQF 7. IX. But if we have to adopt *zīvāḏ* (which can also be read *zīnāḏ* as in PY. 11 for Av.) the original Av. cannot be explained. It may be noted that in both cases *rāθma* (*rāθ* ' to be connected ') is taken as acc. and not as nom. by Ptr., and its explanation *bahr* is quite free, if not wrong. Other solutions may simply be passed over.

disayata : There is a very interesting mistake about its translation in N. 148. 5. The original *𐬀𐬵𐬀𐬭𐬀* was first separated into two words *𐬀𐬵𐬀* and then read *nē yazēḏ*, and lastly substituted by their ideograms *𐬀𐬵𐬀𐬭𐬀* 𐬀𐬵𐬀. Bulsara p. 368 has not observed this; but another common mistake of the like nature he has rectified just below : *𐬀𐬵𐬀* for *𐬀𐬵𐬀* through *𐬀𐬵𐬀*. As to that *𐬀𐬵𐬀* *niyēzēḏ* ' show ye, mark ye out ', cf. the common phrase *aš niyēz ī vēh dēn* ' from the exposition of the light religion '. SkTr has strangely enough *prārehantu*, perhaps in the sense of ' raise ' namely ' a sign ' as said in the gloss.

§ 4. *aiwi-zūzuyanəm* (-y- for -v-): Bartholomae AiW 94, 1668 takes this middle participle in the passive sense and translates it with 'aufgefordert' (summoned, requested); but I have preferred to take it in the active sense, for *zav-* (*Zbā-* 'to call' is generally used with reference to divinities, that is in the religious sense 'to invoke, to pray'). Moreover, are we not to distinguish between *zu-* (*zav-*) 'to offer up' and *zū-*, *zbā-* 'to call' as is done in Sk. because of the difference in conjugation classes? Ptr. *aṣar guftārān* can be taken in our favour, *guftan* being used in the sense of 'to recite (prayers)', though for the term in question *x'āndan* is given in other places. The idea is that the epithet 'adult' is supplemented by 'praying', for minors are not required to perform higher prayers like the *drōn yaştan*, see my Śnś. 5. 2. Children are not supposed to help or hinder the pious function, and hence these epithets, I believe.

visaiti (better -te): This means as a rule 'to be ready or willing', but in Yt. 1. 18 'to be able', which I have added as an alternative. Ptr. *paḍirēd* 'accepts' can have the force of 'capability' as well as of 'willingness', though there is not the gloss to that effect as in the other case Yt. 1. 18. We have to insert here *pa* as in N. 148. 13.

aētəm: The correct explanation of this term do we owe to Bartholomae AiW 19, Indogerm. Forsch. 12. 137 ff. It is a haplographical or rather haplological abbreviation of *aētātā-* from **aēta-*, the original meaning of which is "teil, anteil" (share, portion), but Bartholomae considers "strafe" (punishment) as the suitable one. Now this is quite unnecessary and even perhaps wrong. For the dual *aēta* in FrO passage 20. 1 ff. does not mean "schuld und strafe" (offence and punishment), but quite literally and exactly 'the two shares', namely of the two contending parties or as we say their respective claims. One can see that from the passage itself: *kō asti tkaēšō višātō* (thus Bartholomae)? *yō aēta pairi arəθra frazānaiti* 'who is an exquisite judge? who recog-

nises the two shares (or claims of the two parties) through the hearing [of the case]'. As Bartholomae himself remarks, the emphasis is laid not on legal knowledge about punishment etc. but on the capacity of finding out the truth from the claims made by the parties. Note that also Ptr. uses *dāstān* 'judgment' and not *pādafrāh* 'punishment' which is a very common word too.

In our case also, it is safer and better to adopt 'share' which may eventually mean or at least consist of 'punishment' in one form or another. We are left in the dark about its nature by the Avesta, but we have seen that the appearance of a remarkable sign on the person in question was the explanation offered by PY. However, the Ptr. of the word itself is not yet examined. It is met with as follows: 𐬨𐬀𐬎𐬭𐬀 (Spiegel PY. 8.9), 𐬨𐬀𐬎𐬭𐬀 (J2 p. 158), 𐬨𐬀𐬎𐬭𐬀 (N. 148. 17), 𐬨𐬀𐬎𐬭𐬀 (TD). The last can be read *anbavišnih* with plene *i*, and compared with Np. *anbūdan* 'to be seized with torpor'; but Vullers does not give this meaning nor 'to miscarry' but only 'to throw down from above' and 'to collect'. We may therefore consider Np. *anbūdan* occurring as a substantive 'primary matter, creation, origin', but it must have been also a verb 'to originate, to come forth, to appear'. This term is explained by Asadi through *anbūsis* for which Horn GIrPh 1b. 96 suggests two corrections, but we can identify it with 𐬨𐬀𐬎𐬭𐬀 in GrBd 16. 9, where the context is quite clear: *pa aškomb ī māδ anbōšēnd u zāyēnd u parvarēnd* 'in the womb of the mother they are originated (or collected?) and born and nourished'. (It is true that the word is so written as to be read *ō b*, but that must be an error; note that the copyist mistook the first part as *ān* and wrote *z* for it, but then saw his mistake and struck it off.) Of course, Asadi's word is not recorded elsewhere, unless it be *anbūs* 'root'; but we have a similar one *anbōsīdan* (*-ū-*) 'to appear, be manifest,' also 'to become benumbed' and 'to collect' like *anbūdan*. This can be traced in J 2, *an[b]ōsišnih*.

The first variant seems to be quite corrupt. As to the remaining one, it can hardly have been meant. It is a very common word meaning 'contradiction, non-resemblance', but wrongly read as *anbasānīh*, it having nothing to do with Np. *basān* 'resembling', which is originally *ba sān* 'with resemblance'. The reading suggested by Bartholomae WZKM 30. 35 is *awikānīh*.

This Ptr. is left out in SkTr; it might have been a puzzle even in those days. The result of our inquiry is that it refers to 'the origination, coming forth, or appearance' of something characteristic of a sorcerer or liar, or to his 'nervousness, torpor'. Either of these by itself is possible, but we need not attempt to bring them in harmony with the original Av., which is not possible even if we connect our *āētām* with 'āēta- 'glimmering, showing various colours' (in Sk. *eta-* is also a substantive 'variegated colour' etc.) or with 'āēta- 'this', instead of 'āēta- 'share'.

The following are the principal abbreviations used in this article :—

A	Afrinayān.
AIW	Altiranisches Wörterbuch...Chr. Bartholomae.
FrO	Frahang i Oim...H. Reichelt.
IIQF	Indo-Iranische Quellen u. Forschungen...J. Hertel.
N	Nirangastan...D. Sanjani.
PRiv	Pahlavi Rivāyat etc...B. N. Dhabhar.
Ptr	Pahlavi translation.
PY	Pahlavi Yasna.
Riv	Darab Hormazyar's Rivāyat...M. B. Unvala.
RivTr	The Persian Rivāyats etc...B. N. Dhabhar.
Sd	Sad-dar.....B. N. Dhabhar.
Sān	Sāyast-nō-sāyast etc...J. C. Tavadie.
Y	Yasna.
Yt	Yast.
ZSR	Zum Sasanidischen Recht...Chr. Bartholomae.

THE ACHAEMENIDS AND ZOROASTER

BY PROF. A. BERRIEDALE KEITH.

In the matter of the relation of the Achaemenids to the religion of Zoroaster there still prevails, and probably always will prevail, deep divergence of opinion. We have, on the one hand, the strong belief of Ed. Meyer¹, who insists that the Zoroastrianism of Kyros, Dareios and their successors cannot be doubted by an unprejudiced mind, and, on the other hand, M. Benveniste² has recently reiterated his conviction that the religion of the Achaemenids is best reflected in the account of Persian religion given by Herodotos³, and that it differed both from the religion of Zoroaster, and that of the Magi. It is, therefore, worth while considering once more the probabilities of the case, for any definite result such as these writers achieve is probably beyond hoping for. While M. Benveniste, for example, is content to assimilate the Achaemenid religion to that depicted by Herodotos, but distinguishes between the religion of Zoroaster and that of the Magi, Professor C. Huart⁴ recognises three religions among the Medo-Persians, that of the kings, that of the people revealed by Herodotos, and that of the Magi, revealed by the Gāthās preserved in the text of the Avesta. If we make the now normal distinction between Zoroaster and the Magi, then we would have four different strains of religious belief attested more or less clearly.

It may at once be admitted that for Kyros and Kambyeses, there is no possibility of making any definite assertion of their relation to Zoroastrianism; what is recorded

1. *Encyclopædia Britannica* (ed. 11), s.v. Persia, p. 205.

2. *The Persian Religion according to the Chief Greek Texts* (Paris, 1929).

3. *Hist.* i. 131, 132, 140.

4. *La Perse antique*, p. 96.

of them is too limited in amount and character to render any opinion of value. Any conclusion which applies to them must depend on the conclusions reached regarding Dareios; if it is established that he was influenced by Zoroaster, then it is a plausible hypothesis that the same influence may have affected his predecessors; more than a hypothesis it cannot be, and unless and until unexpected evidence turns up, the issue will have to be left undecided. In the case of Dareios himself, final results must also await further evidence, but there are probabilities which can fairly be weighed.

The religion described by Herodotos is unquestionably to be regarded as a natural development from the religion of the Indo-Iranian period, with certain alterations of foreign origin. But one warning as regards Herodotos's account is obviously necessary. It is impossible to accept the short version he gives as representing anything like the whole of Persian religion. Herodotos was a foreigner, and his accounts of foreign religion are marked with necessary and unavoidable imperfections¹. We must not, therefore, pay too much attention to the omissions in his few chapters, or to such points as the absence of allusion to the divine plant, whose sap was used for libations, in Vedic religion the Soma, the worship of the ox, the central position of fire in the cult, dualism in the cosmic order, and moral purity. Arguments *ex silentio* are always dangerous in the extreme; when applied to a foreigner's brief account of a national religion, they carry minimal weight. M. Benveniste indeed admits that from the reference made to the Magi, it seems that they must have been believers in dualism; doubtless Herodotos, whose mind was far from philosophical in interest, never comprehended this aspect of Persian religion.

The silence of Herodotos on the subject of Zoroaster is

1. This is perfectly clear in his treatment of Egyptian religion.

undoubtedly important. That importance, however, lies chiefly in its value as evidence that to the Greek world there did not exist any immediate and close historical connection between Zoroaster and Dareios such as Professor Hertel has so often laboured, with more energy than cogency, to establish¹. The same conclusion undoubtedly results from the silence of Dareios in his inscriptions. We cannot really suppose that the relations of the king and Zoroaster were close and intimate, and the only question which arises is whether the king's religion was really the Persian faith as unaffected by the Zoroastrian reforms, or whether the king's mind was in certain essentials affected by the teaching of the prophet.

There is, of course, no doubt whatever that on some matters, which appear to have been the subject of definite views on the part of Zoroaster, neither Dareios nor his successors nor ancestors were orthodox. When Kambyzes ordered the body of Amasis to be burnt, he certainly offended against the doctrine of the purity of fire, as Herodotos² himself points out, and the mode of disposal of the bodies of the kings is not in accord with what appear to have been the principles of Zoroaster. The Greek notices on this head are confirmed by the excavations at Susa³. But this carries us very little further. It is clear that the ancient Persian custom was to bury the dead, and that exposure in Persia was an innovation based, it seems probable, on the usages of the Baktrians among whom Zoroaster seems to have laboured, and practised in Herodotos's time by the Magi and perhaps by other Medes⁴. It is hardly necessary to remark that conservatism in funeral ritual is one of the most

1. See Keith, *Indian Historical Quarterly*, i. 4-19; iii. 683-9.

2. iii. 16.

3. Arrian, *Anab.* vi. 29; Diodoros, xvii. 71; Morgan, *Mémoires de la Délégation en Perse*, viii. 82.

4. For the practice of exposure even in India, see Keith, *Journal of Royal Asiatic Society*, 1912, p. 471; 1915, p. 792.

common characteristics of mankind. Dareios would, even if under Zoroastrian influence, be most reluctant to offend pervading sentiment by departing from the time-honoured mode of burial of kings in Persia. M. Benveniste most happily illustrates from the Greek anthology¹ the hatred of any fate other than burial found even in the lower ranks of the Persians at a late date.

It is easy also to understand the well known assertion of Dareios that he had restored the sanctuaries (*ayadanā*) which the false Smerdis had destroyed in his usurpation. Would a faithful Zoroastrian king, fired with the intolerant spirit which the Gāthās breathe, have paid such regard to foreign creeds? M. Benveniste's question admits of an easy answer. It is not claimed that Dareios was an intolerant Zoroastrian, and it is readily admitted that, as a king with the necessity of securing a troubled position, he acted with wisdom and generosity in restoring the sanctuaries recognised by the popular religion.

The evidence, therefore, can be admitted as proving that Dareios was not an out and out adherent of Zoroaster. But it leaves untouched the issue whether he was influenced powerfully by certain aspects of the teachings of the prophet, and it is clear that in favour of this view there may be adduced certain facts. Dareios emphasises the fact that he established his empire and suppressed rebellions with the help of Aburamazda and "all the gods", if we adopt the rendering of the difficult words *vithbiš bagaibiš* accepted in his Ratanbai Katrak Lectures by M. Benveniste. But it is noteworthy that in his *Grammaire du Vieux-Perse*², he admits that it is most improbable that *vithaibiš* can be read, seeing that *visa-* the true form is so common, and he holds that, while the sense cannot be certainly determined, it is

1. *Anth. Pal.*, vii. 162.

2. pp. 85, 163, 168. In other inscriptions the vital word is omitted; see R. G. Kent, *Language*, ix. 45, n. 16.

more probable that we should read *vithibiš* and render, "with the gods of our family". There is surely something very striking in the king's insistence on Ahuramazda as his helper, ignoring any deities other than those of his family, and the obvious inference is surely that it was from Zoroaster that he borrowed this conception of the preeminence of Ahuramazda. It is important to note that Xerxes recognises Mithra and Anāhita, and, while the latter as a great goddess is doubtless in part at least foreign¹, there is every reason to regard Mithra as both a very ancient and very important Iranian god²; that he should be ignored by Dareios suggests that to him no deity save Ahuramazda seemed to be of the first rank. The position of Dareios cannot be regarded as identical with the religion depicted in Herodotos; the sky-god there is doubtless a high god, but the other gods have their place beside him and are not subordinated to him.

M. Benveniste³ is compelled to seek to show that the predominant position of Ahuramazda is not due to the Zoroastrian reform; "his abstract name, Mazdāh, is prior to the reform to which he does not even owe the essential role which has devolved upon him". But for this assertion he adduces no clear evidence. He suggests that the Media name Mazdaku in an inscription of Sargon in the eighth century is a proof of the development of the worship of the god apart from Zoroastrianism. We have, he argues, no authority for holding that Media was Zoroastrian at this time. Unfortunately for this assertion he adduces no evidence; Ed. Meyer⁴ held that the name was a very cogent proof of Zoroastrian influence in Media, and that certainly seems the normal method of looking at the evidence. M.

1. See L. H. Gray, *Foundations of the Iranian Religions*, pp. 55-62.

2. *Ibid.*, pp. 82-99.

3. *The Persian Religion*, p. 10.

4. *Zeitschrift f. vergleich. Sprachforschung* xlii. 15. For Zoroaster's connection with western Iran which is confirmed by language, see Gray, op. cit. p. 4; *Grammaire du Vieux-Pers*, pp. 5, 6.

Benveniste admits that from the Assara Mazaš of the Babylonian list of the 7th century B. C. nothing can safely be deduced. He points out that even in the Avesta there are glimpses of a period and a doctrine in which the power of Ahuramazda is limited in various ways; but this clearly does not invalidate the general and obvious conclusion that to Zoroaster, and thence to Dareios, Ahuramazda is the god par excellence, though neither eliminates wholly other gods. If Dareios took this element of his personal faith from Zoroaster, it is quite unreasonable to demand that he should also mention the "immortal saints", and have denounced the enterprise of the spirit of evil, Angra Mainyu. In fact, he does denounce the lie with much vigour, and the parallel with the Avestan Druj, the spirit of evil, seems, despite M. Benveniste, conclusive of connection.

The proper conclusion to be reached on the evidence seems, therefore, to be that it is impossible to deny that Dareios may have been influenced decisively in his attitude towards Ahuramazda by the teaching of Zoroaster. This is the natural conclusion from the fact that there is no evidence that without that teaching¹ Ahuramazda would ever have gained the status of a god great above all others. It is not in the least necessary to claim that Dareios must have shared the whole of the doctrines of Zoroaster. There is no reason to suppose that that teacher was in any way near in date to Dareios, still less than his influence was widespread in Iran at the time of Dareios. The royal faith need not have been widely shared by the people; no high religion ever has much real popular appeal. How far the belief in Ahuramazda was held by the predecessors of the king, we cannot determine. That his father, Vištāspa, was the patron of Zoroaster seems wholly inadmissible on many grounds², but

1. Gray, *op. cit.*, pp. 3, 15. Cf. Moulton, *Early Religious Poetry of Persia*, pp. 54 ff.

2. The arguments of E. Herzfeld, *Dr. Modt Memorial Volume*, pp. 182-205, do not appear to prove connection.

it is not impossible that the name denotes some connection with the prophet in the sense that it may have been assumed because of the legend of the patronage of Zoroaster by a Vištāspa, and other points in favour of this view can be adduced. But they possess no conclusive value, and all that seems certain is that it cannot be proved to be probable that Dareios was not deeply influenced by Zoroaster, and that on the whole the evidence indicates that it was from his teaching that his devotion to Ahuramazda was derived.

The only plausible alternative to accepting the influence on Dareios of the prophet appears to be the suggestion of Huart¹, who assigns the prophet to a comparatively late date, and who holds that the religion of the royal family was acquired in Ansan and therefore is due to Elamite and ultimately to Babylonian influence, and is accordingly not Aryan in inspiration. The conjecture seems unwarranted and improbable, and to have been unduly influenced by the belief in the late date of Zoroaster. If we are to trace foreign influence, it would be more plausible to accept the view² that the name Asura suggests connection with Assyrian or Babylonian conceptions of deity, but that conjecture seems quite needless, having regard to the ease with which the term can be explained as Indo-European³, and there seems no adequate ground for hesitating to accept the doctrine that Zoroaster's own genius is responsible for the monotheistic aspects of Ahuramazda.

1. *La Perse antique*, pp. 102, 103.

2. Thomas, *Journal of Royal Asiatic Society*, 1916, p. 384. But cf. Keith, *Bhandarkar Commemoration Volume*, p. 88; *Dr. Modi Memorial Volume*, pp. 91-4; La Vallée Poussin, *Indo-européens et Indo-iraniens*, p. 78.

3. Cf. Walde, *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen*, I, 68, 161 for possible cognates.

THE GÂTHÂ-STROPHE: YASNA 45, 9.

BY PROF. HERMAN LOMMEL, PH.D.

Translated from the German by Blanche Lommel.

In the strophe Y. 45, 9, we must avoid a certain curtailment which has resulted in misinterpretation.

We read the word *varəzənyā*, which we easily recognize as an adjective with suffix *-ya-*, derived from *varəzən-* and this explanation of the word leads us to a satisfactory translation.

But we have the word in incorrect spelling as well, in the form *varəzīnā*, and so on. That looks as if the *y* had been lost on account of a kind of incorrect *i*-epenthesis and the preceding vowel had been changed to *i*. In some manuscripts there are dots between the different parts of the word: *varə.zī.nā*, *varə.zīnā*, *varəzī.nā*. Geldner emphasizes particularly in his Avestā edition (p. XXVII) that this is the case in very good codices and maintains that *varəzi. nā* is the correct form. Perhaps this is the reason why Bartholomæ in his grammatical explanation felt that he must accept this division of the word. He took the part *varəzi* for the infinitive of the verb *varz* "do, perform" (Altiranisches Wörterbuch, column 1379). Bartholomæ often saves himself in difficult situations by the assumption of an infinitive and often attains to delusive solutions of problems in this way¹.

The word *varəzən-* means "community, village" as a term for the genealogical gradation of the tribe into clans, or "the clanvillage"². The Vedic Sanskrit word *vrjāna-* means

1. In *Arische Forschungen* III, 51, Bartholomæ was near the right explanation than he was in his later work.

2. I accept here the explanation of Andrews, *Nachr. d. Gesellschaft d. Wissenschaften*, Göttingen 1931, 328, not Meillet, *Trois conférences sur les Gâthas*, 19.

the same thing. We must not allow ourselves to be confused in this simple explanation by some difficult Rigveda passages and must not on their account change perspicuous passages into enigmatical ones.

With the derivative meaning "belonging to the village" we have the Avestā phrase *xšaθrā varəzənyā* "village regency or village lordship".

In our text, to be sure, one word (*xšaθrā*) ends in *-ā* and the other (*varəzənyā*) in *-ā̇*. But we can nevertheless parse them as belonging together in the same grammatical case (instr. sing.). Aside from their connection in meaning and syntax, which we can make more obviously clear below, there are other things to be considered which speak for our explanation.

According to Andreas, the Avestā language had the vowels *o* and *ō* instead of the so-called Aryan *a*-vowels. And indeed the long vowel, to which we will confine our attention here for brevity's sake, is written either *ā*, according to its quantity, or *ō*, according to the quality of the sound, or *ā̇*, when quantity and quality are emphasized, in which case *ā̇* is *ā + o* (*ā + o*; alpha + vaw'). The various ways of writing used in the different grammatical formgroups are then an orthographical tradition, and no longer really correspond to the different sounds, nor are they applied consistently. Forms which usually have *ā* occur with *ā̇* (and *ō*) and vice versa.

This theory of Andreas has of course aroused much controversy and we cannot treat it more thoroughly here. But even if we ignore it, the fact remains that *ā̇* (and *ō*) are often written instead of the usual *ā* and that the reverse is also found. There are innumerable passages too where the one orthography is not used instead of the other, but where both are found, where some of the manuscripts have final *ā*

and others \tilde{a} . This occurs often in codices of equivalent authority and is so usual, that the rules in our grammars for the use of the one or the other spelling have not a very firm foundation. It is possible, therefore, without investigating the problems in question more deeply, to accept the form *varəzənyā* and to connect this word with *xšaθrā*.

The adjective *varəzənyā* occurs in another Gāthā passage (Y. 33, 3) and really means the same there too: "one belonging to the community, community member". It might be that the word denotes the community itself, as in RV 9, 97, 23 *vrjanyā*, at any rate in the feminine form in \tilde{a} . Then *varəzənyā* in our verse might be an (abbreviated) gen. sing. fem. (with $\tilde{yā}$ instead of $\tilde{yayā}$), and the phrase might mean: "authority of the community". The scantiness of the Avestā sources, which offer us so little vocabulary and so few comparable expressions, and the ambiguity of the written characters compel us in a case such as we are considering to admit the possibility of several grammatical points of view, even when the essential meaning is already clear for the simple reason that the passage cannot possibly mean anything else.

I translate then the second part of the strophe (beginning with the third verse) as follows: "May the Wise Lord prosper our cattle and our men by means of his regentship over the community (or over the village, as village-lord), because of the good relationship between Good Thought and Verity".

What I wish to emphasize is that the Avestā expression *xšaθrā varəzənyā* "village regency" has also some close analogies in Rīgveda, which confirm and throw light upon this explanation of the Avestā phrase. The relationship which is expressed in our Gāthā strophe by an adjective in $\tilde{yā}$, is expressed there by the genitive case, and the god as protector and lord of the community is called *vrjānasya rājā* or *vrjānasya gopāh*, and very similarly *vrjanyāsyā rājā*

"ruler of the village". These expressions refer to Soma. We find the combinations *viśām gopāh*, *rājā*, *pātih*, *viśpātih*, too, which refer chiefly to Agni (IX, 108, 20 to Soma). When we consider the similarity between the Vedic expressions with *vṛjāna-* and those with *viś-*, we must remark that in Iranian Avestic, ancient Persian *vis-* "clan-village" is very closely connected in meaning with *vorozana-* (Andreas l. c.).

One might also say that this village kingship, the position and function of such a village lord could have been expressed in the Vedic language with *vṛjānasya kṣatṛdm*, a phrase very similar to the Gāthic expression; (and the Vedic *vṛjānasya rājā* might correspond to a (later) Avestic *xšaētō vorozanyō*).

In these expressions we have obviously variations of earliest Aryan phraseology, which denote the overlord of the village community and his jurisdiction, and which were probably always used for the human ruler as well as for the divine protector of the village, although these expressions (in older times) are found only with reference to a god as ruler of the village. B. Geiger in his valuable compilation of the phraseology in connection with *kṣatra-*, *xšaθra-* in Veda and Avestā (Die Aməša Spəntas, Vienna 1916, page 204 f.) has unfortunately overlooked this stylistic similarity in the two oldest Aryan records. He discusses the theory that the conception of sovereign authority (*kṣatra-*) is found especially in the sphere of the Adityas. This is one of his arguments for the hypothesis that a close historical connection exists between the Aməša Spəntas, to whom Xšaθra, Lordship, belongs, and the Vedic Adityas. I have repeatedly (Indogerman. Anzeiger XLIII, 29 f.; Religion Zarathustras, 269 f.) and with ample substantiation opposed this "Aditya-theory". I carry my argument here further in emphasizing the fact, that we have here another example of Indo-Iranic correspondence in religious terminology. The words which

Geiger especially discusses, *kṣatram* and *asuryatvam*, are not used, but the kingship of a god is mentioned here too. This divine king is not Varuna however, nor any other Aditya but Soma, and in more distant connection Agni. This more intimate protection of a village would not suit the character of a world-ruler like Varuna, but with Soma and Agni it accords very well. With the character of Ahura Mazdā, god in the widest sense of the word, everything is compatible that could be suitably said of a god at all. In his sublimity and creative power he can be thought of as the ruler of the natural universe, but his ethical nature gives him a nearness to humanity as well, in which he can be compared with Agni better than with Varuna.

Nevertheless, it is of course remarkable that a phraseology which reminds us of the prehistoric Aryan religious worship is found here in the words of Zarathustra himself. References to old heathen beliefs occur often in later Avestā but not in the Gāthās. This touch of popular piety contains a certain note of ingenuousness and concreteness which we seldom find in the writing of Zarathustra. And yet it is not unsuitable in a prayer for protection for cattle and men, that Ahura Mazdā without losing anything of his ethical sublimity appears as a simple shepherds-god.

This side of the august divinity receives little emphasis even in Later Avestā. It exists however in some of the surnames which Ahura Mazdā (according to Yasht 1) gives himself, especially when he says of himself (Yt. 1, 7) *vāθwyō* (*nāma ahmi*) "god of the herds (I am called)", and then in the later passage (§ 13) *fšumā nāma ahmi* "rich in cattle I am called".

THE PREPARATION OF LEADERS IN MODERN IRAN.

Iran is undergoing rapid changes. She is on the way to modernization. But not very long ago, until the end of the World War, the conditions which prevailed in the country were rather mediæval. On account of reasons, which it would be improper to mention here, the contact with the Western civilization, begun since the first years of the nineteenth century, failed to bring the results that were expected. Ever since the Revolution of 1906, when it became apparently possible to introduce reforms, the Government could not find persons qualified to run the administrative machinery that was to be set up. The Army, the Finance, the Justice, Public Instruction, and all other Government departments were obliged to secure expert help from foreign advisers and counsellors—help which often proved useless, if not harmful.

The *coup d'état* of February 1921 and the rise of Pahlavi gave, for the first time, a great opportunity for radical reforms, and paved the way for the gradual adaptation of American and European institutions. In every field, that was touched upon, the need for leaders was bitterly felt. Officers for the army, engineers for the roads and railways, physicians for the organization of public health, agriculturists for the crown domains, professors for the new schools—all were lacking.

Since the beginning of the nineteenth century, the sad experiences of Iran in engaging specialists had proved that they mostly were of no avail to her, that their brief stay in the country was aimed mainly towards securing material benefit for themselves without manifesting a genuine interest for the progress and welfare of the country, which they were expected to serve. It was soon felt by the Government that the political and economic independence of Iran depend-

ed upon her own sons taking the lead in different walks of the national life. Thus, it became a necessity to educate the sons of the country herself, who could create and conduct properly the new institutions in a new spirit.

There was still another factor which was influential in inducing the country to make greater effort for the education of new leaders. Iran, being a country with an ancient civilization, a rich culture and a glorious past, wants to adapt herself to that part of the Western civilization which gives the West its strength, without losing in her own culture what she excels in. So, the great problem to be solved for modern Iran is the problem of synthesis between the heritage of her own culture and that of the West. Could any one other than the Iranian bring a solution of this problem? Only Iranians well-versed in both civilizations could, by a sound judgment, make the choice, and by their influence and sense of leadership direct the country to their vision.

The steps taken by the former Government on two occasions in the first part of the nineteenth century, in sending students abroad, had very meagre results. The foundation in Teheran of the Dārul-Funūn College in 1852 by the patriotic and far-sighted Prime Minister of the time, Mirzā Taqī Khan Amīr Kabīr, was the first step of some consequence, followed by the sending of a group of forty-two students to France in 1858. The Turkish Revolution of 1876 discouraged Nāsir-ud-Dīn Shah to pursue the plan started in 1852, and up to the end of the century, little or no measure was taken to prepare leaders. American, English, and French missionary schools were opened during this period, but these had special aims, and their institutions were of religious character and rather on elementary level.

At the dawn of the present century, a school of Political Sciences was created in the capital, as well as half a dozen other schools with one or two classes with secondary curriculum. During the revolutionary period from 1906 to

1918, although enthusiastic people tried to create secondary schools and although the Government sent in 1911 a group of thirty students to Europe, nevertheless the country could not secure the adequate supply of persons she needed. During the years 1918 and 1919, the late Badir, (Nasir-ud-Dowleh), Minister of Public Instruction at the time, supported by the Premier Vothūq-ud-Dowleh, created eight public secondary schools in Teheran and one in each of the provincial seats, Tabriz, Ispahan, Meshed, Resht, Shiraz and Kerman. A year later, the school of Law was founded by Prince Firūz, then Minister of Justice.

This short historical sketch is meant to show the gradual and very slow evolution before the *coup d'état* of 1921 in contrast to the rapid progress thereafter. Indeed, in June of that year, the number of graduates of secondary schools in the whole country was only 9, while ten years later, in 1931, 374 students obtained the Baccalaureate degree¹.

The most serious step, however, was taken after the Constituent Assembly had, in 1925, elected H. I. M. Pahlavi, Shah of Persia. Realizing that the reconstruction of the country could not be undertaken without the help of a great number of leaders in all walks of life, His Majesty ordered his cabinet to complete what he had started, when he was Minister of War, in sending a group of students to Europe every year. The Ministry of Agriculture, Commerce and Public Works, the Ministry of Posts and Telegraphs, and the Ministry of Justice, all followed the example set by the Ministry of War. The Ministry of Education, although late to act, carried out to its best His Majesty's instruction. Upon its proposal, the Parliament allowed it to spend 1,000,000 rials in 1928, to be increased annually by the same amount for six years reaching 6,000,000 rials in 1933, this

1. The statistics and other data given in this paper have been taken from the series of the *Statistical Year-books* published by the Ministry of Education since 1918, the last issue being of March 1933.

sum to be maintained as long as it was needed for sending students for higher studies to Western Europe and America. Thirty-five per cent of these were to prosecute general studies and the remaining 65 per cent to pursue the branches designated each year by the Council of Ministers. The Council has thus far determined the following: medicine and surgery, agriculture, law, finance and chemical, mechanical, electrical and civil engineering. The selection is made on the basis of a competitive examination, the standard of which is at least equal to the Baccalaureate degree.

The aristocratic and well-to-do classes felt obliged to take similar steps for the education of their children, for they felt that the privileges which they had enjoyed for centuries in the matter of supplying leaders to the country were in danger. The zeal in this direction was such that, in January 1933, out of 1,249 students residing in Western Europe and America, 35 per cent were supported by their own means. Generally speaking, the country to which the students are sent by different Ministries is decided by the Government, but it depends also upon the foreign language they know. As the foreign language mostly taught in Iran is French, the majority of students are sent to France¹. Out of the 490 students receiving scholarship from the Ministry of Education in January of this year, 386 were in France, 55 in England, 20 in Germany, 17 in Belgium, 8 in Switzerland, 3 in America, and 1 in Italy. The same proportion exists in the case of those sent by other Ministries and also by their parents.

Taking into consideration the world crisis and the fact that foreign devices were rare and could not be obtained without great effort, one will realize the immensity of the

1. The historical reasons for which French influence prevails in Iranian education are explained in two books published at the same time, in 1931, one in Paris by Dr. Ali Akbar Khan Siamani in *La Perse au contact de l'Occident* (Ernest Leroux), the other in New York by the writer in *Modern Persia and Her Educational System* (in the studies of the International Institute of Teachers College, Columbia University).

sacrifice shouldered by the country in educating her future leaders abroad. The annual sum spent for the 490 students of the Ministry of Education sent from 1928 to 1932, amounted to 12,437,500 rials which was 35 per cent of the whole budget of the Ministry. As regards the sum spent for the other students no exact census is at hand, but if we presume their expenditure to be proportionate to that of the Ministry of Education, we arrive at the rough figure of 32,000,000 rials for the 1,249 students, a sum which is about 50 per cent more than the whole amount spent in Iran for educational purposes.

At the same time that the Government made up its mind to send large groups of young people abroad, the Ministry of Education took steps to bring radical reforms in the organization, curriculum, teaching staff and examinations of the secondary schools. These are indeed the institutions which educate, *par excellence*, the leaders in every country. But, in Iran still another rôle was expected to be played by them. The leaders of modern Iran had to be acquainted both with Iranian and Western cultures and it was precisely the secondary school where these two cultures came in contact for the first time. That concept led the Ministry to pay special attention to the secondary education and to allot to it a good part of the budget.

After the completion of the six-year elementary schools, those who pass the State Examination and obtain the Government Elementary Certificate are allowed to enter the secondary schools. Here also there are six years of studies for boys and five for girls, the first three years forming the First Cycle are common to all and dividing from the fourth into two main sections of Letters and Sciences for boys, and General and Normal for girls. In the First Cycle for boys about 46 per cent of the time was assigned to the study of Iranian culture, including such subjects as Iranian language and anthology of Iranian literature, history and

geography of Iran, and 54 per cent to the Western culture such as foreign languages, general sciences, mathematics, etc. The same proportion exists respectively in the First Cycle for girls with this difference that a fraction of the time must be spent on household arts. In the Second Cycle, the percentage of the distribution of time is approximatively as follows:

	Boys		Girls	
	Sciences	Letters	General	Normal
Iranian Culture	13	56	41	31
Western Culture	87	44	59	69

As to the teaching staff, not only the best available persons with sufficient salary were appointed on the staff of the secondary schools (a step which increased the importance and prestige of the teaching profession), but also a National Teachers College was founded which is the nucleus of the modern University of Iran. It has a faculty of letters, a faculty of sciences and a special section for Education proper. The requirements for entrance is the possession of the Baccalaureate. After at least three years of studies, those who successfully complete the course obtain the *License* in Literature and Philosophy, History and Geography, Mathematics, Physics and Chemistry, and Natural Sciences. The law provides for them tenure of office, promotion and pension, besides other privileges such as the right of entering on the fourth grade of the scale of the Civil Service without passing through the first three grades.

Concerning the examinations, a series of measures were taken according to which only those students were allowed to pass who were bright, thorough and who could really lead in life. Although the internal examinations are rigid and the students cannot be easily promoted from one class to the next, nevertheless since the introduction of the new regulations, a small percentage of the candidates have been successful in the final examinations. In 1931, for example

only 59 per cent of those who appeared in the Secondary School examinations could pass. The result is that the Iranian Baccalaureate is recognized in European Universities as equivalent to the French Baccalaureate allowing the holder to enter the higher institutions without examinations.

At present, out of 1,207 modern schools, 156 are of secondary grade and have a complement of 11,452 pupils. The following table gives a summary of the statistics at the end of the academic year 1930-1931 :

Type of Secondary Schools	First Cycle	Second Cycle	Total
Number of schools { for boys	65	37	102
{ for girls	41	13	54
Number of teachers	—	—	1,180
Number of pupils	8,983	2,469	11,452

These were in brief the efforts of Iran in the last decade towards the preparation of her future leaders. With hundreds of students in European and American universities, with thousands of pupils in her secondary schools, Iran will have each year many hundreds of qualified persons to whom will be entrusted her political, social and economic institutions. They will conduct the country, it is hoped, to its destiny, and a new civilization, compatible with this age, will come out as a synthesis of Iranian and Western culture and therein will lie the new contributions of Iran to the world culture.

IRANIAN LITERATURE: ANCIENT AND MODERN.

BY DIWAN BAHADUR KRISHNALAL M. JHAVERI.

The galaxy of Iranian poets beginning with Rudaki and ending with Hafiz holds an incomparable place in the literature of the world, old and new. 'Umar Khayyam, thanks to the efforts of Fitzgerald and others, had attained world fame, though, strange to say, among his own countrymen, he had hardly won any popularity compared to the popularity of Sa'adi and Hafiz. 'Urfi, 'Unsuri, Anwari, Senai, Nizami, Firdausi, Jāmi and Rūmi are names to conjure with, for all time. But Hafiz tops the list. Emerson in the new world (*yang-e-dunīd*) and Goethe in the old, equally drew inspiration from him. Goethe's *West-Oestlicher Divan* (1819), is a collection of lyrics written on the model of the Divan of Hafiz. They were written when he was past his prime, when he was three score years and ten, but so great and so deep was the impression made on his mind that he was able to rise superior to the effects of age and environment, and compose lyrics which, though they combined Oriental imagery and rhythm with German feeling, possessed all the intensity and passion of the work of a young man. Iran has travelled much since those days, and more lately. She is gradually taking her place in the rank of great nations and once more becoming a great Asiatic power, whose existence is to be reckoned with and which cannot be ignored. Iranians are going abroad in large numbers and sitting at the feet of French Academicians and German savants. They imbibe the spirit of modernism in common with European and American learners. Since the days of Shah Nāsir-ud-dīn, who travelled widely over Europe, the young men of Iran have been going out in large numbers into European countries for purposes of studying literary, military, political, financial and other

subjects, and they bring back with them the culture of the West. Besides, Europeans and Americans have been coming to Iran also, in large numbers, for purposes of commerce and trade, and also on political missions. The comparative isolation and inaccessibility that she enjoyed in old times are now, therefore, things of the past. The result, in consequence, naturally has been that this contact with the West has in the first place told on her literature, and in a certain degree, though to a very small extent, her vogue of life. Her literature is being moulded on modern lines—why, journalism in the modern sense of the word, flourishes there: the other day, I read a weekly newspaper of Teheran, which was quite up to date and reproduced block pictures of Mahatma Gandhi on his release from the Yeravda Prison and of Mrs. Kasturbai Gandhi—and the life at least in the capital is being westernised. Both prose and poetry are being affected. Old Iranian literature was not lacking in prose. Sa'adi's *Gulistan* and *Bostan*, the *Anwar-e-Suhaili* are some of her best prose works. The rhythmical prose, found in historical works like the *Rauzat-us-Safā*, partakes more of the characteristics of verse than prose. Numerous works on philosophy and prosody were written in prose. All the same, it must be admitted that it was because of its poetry that Iranian literature has been able to secure a niche in, what is called, the classical literature of the world. Modern Iranians, both men and women, write poetry. Poets like 'Ishki and Pour-e-Davoud still pursue the path that the older poets trod but how differently. They have, no doubt, the inspiration of the poet, but it comes out not in the fashion of Hafiz or Sa'adi. They strike a modern note. The ideas are modern, the expression is modern, the style is modern. Prose has been equally affected. The fashion brought into vogue by the style of the several Parts of the *Ruz-nameh* of the Travels of King Nāsir-ud-dīn is the earliest evidence of the change that was coming over this branch of Iranian literature, and since then

it has continued uninterrupted. Situated as she is, along with other civilized countries, the change was inevitable and natural. Whether it is healthy, whether it will enrich literature, so as to make it again reach the high level it did in old times, which won for it a place in the classical literature of the world, remains to be seen. Iran at one time was able to impose its culture and its language on a vast country like India. In the days of the Mughal Empire and long after that, even in the days of the East India Company, Iranian was the only State-recognised language. Consequently Iranian literature had to be compulsorily studied by Indians and non-Indians alike, *viz.*, those who had anything to do with the State and State service. The reasons that led to this state of affairs were no doubt political. But the fact remains that for several centuries Iranian language and literature held sway over a vast continent like India. Is there any possibility, even the remotest, in these times of the language and literature of Iran super-imposing themselves on the culture of another country? The answer is, of course, in the negative. Modern Iran would be hard put to it, in preserving her place in the sun, speaking of course from the point of view of culture of her language and literature. If they preserve the fine spirit and flavour of the old days, and not sink down to the level of the modern, materialistic, utilitarian spirit of the times, that itself would be a gain. The writer should not be understood to be pleading for no change as that is impossible and nothing stands still in these days; everything is moving; what is wanted is direction of the stream into healthy channels.

THE ORIGIN OF THE PERSIAN¹ ALPHABET

BY SOHRAB J. BULSARA, M.A.

LITERACY AND WRITING IN OLD ARABIA

The modern Persian Alphabet is a close copy of the Arabic; hence the origin of the modern Persian Alphabet would naturally be traced back to the origin of the Arabic Writing. And so we shall investigate first the sources of the Arabic Writing.²

It seems that before the coming of Islam, Arabia proper had no writing system of its own; yet foreign systems appear to have been used there before that time. A local system however was in use in the southern province of Yemen under its Himyarite kings; but this had not been adopted in the Hedjaz, where Hebrew or Syriac scripts were usually borrowed for writing the Arabic speech. Syriac writing was apparently in vogue among early Arab Christians and was invented in the second century of Christ.³ Hebrew too was used, as it belonged to a neighbouring and kindred people. Some learned men of the Quraish especially favoured it.⁴

LITERACY RARE IN OLD HEDJAZ

This then would show that all pre-Islamic Arabs were

1. Avestan, Pahlavi, Kurdish, Armenian, and other alphabets of that sort are all Iranian. We are not concerned principally with those here. We discuss only the modern Alphabet of the Persian language,—the language originally spoken by the Persian or Parsi race and ultimately adopted by peoples of the Persian provinces. It would be erroneous to call it "Iranian" in a specific way, though of course it belongs to the Iranian group.

2. I am indebted to Professors N. D. Minoochehrehomji and Dr. U. M. Daudpota for bringing to my notice some material which essentially helped in this inquiry.

3. See Silvestre de Sacy's Extracts from Vols. IX and X of the *Memoirs* of the Institute of Oriental History and Literature, p. 23.

4. See the splendid essay of E. Rehatzek on "The Arabic Alphabet and Early Writings," which forms article XIII in Vol. XIV of the *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, No. XXXVII.

not necessarily illiterate; and although Shahrastani says that the people in Mecca did not know to write,¹ that would not be wholly true if a document claimed to have been written by the hand of Muhammed's grandfather is not a fabricated thing.² Still, it is known that at Mecca and in the Hedjaz, literacy was rare before Islam, and had made some headway only just before it came, when the precursor of the Arabic Script was first introduced into the province.

THE FAMOUS WRITING OF HIRA

According to Ibn Khallikan, Al-Asmai had stated that the Quraish admitted that they received the art of writing from Hira.³ Hira had succeeded to the ancient civilizations of Summir and Accad, and Chaldea and Babylonia. So the people inhabiting the region had possessed systems of writing from the most ancient times. Of these, the Sumerian and Cuneiform scripts were the most valued and famous. It will however be seen from below that the alphabet which the Quraish had received from Hira, was not derived from any of those ancient systems, but came from quite a different, and ultimately a still more ancient, source.

ITS INTRODUCTION AMONG THE QURAISH

Ibn Khaldûn states that the art of writing was brought from Hira to the people of Taif and to the Quraish by a man from Yemen.⁴ Ibn Khallikan says that according to Ibn Kalbi and Haitham Ibn Adi, it was Harb, the son of Omayya, who had introduced the writing of Hira into the Hedjaz. He had acquired it during a visit to Hira and brought it with him to Mecca, a short time before the coming of Islam.⁵ According to another account, one Bishr had married the daughter of Harb, and taught the art of writing to the son

1. See Rehatzok's Essay, p. 162.

2. Ibid., further on.

3. See MacGuckin de Slane's translation of Ibn Khallikan, Vol. II, p. 234.

4. See De Saey's work above referred to.

5. See Slane's translation referred to above.

of Harb and several other people in Mecca.¹ As De Sacy says this happened in 560 A.C.

The Fihrist² and also Ibn Khallikan note that the people of Hira said that they had got their alphabet from Anbar.

ARABIC WRITING DERIVED FROM THE HIRA SCRIPT

We shall presently demonstrate how Naskhi, the modern form of Arabic, and its earlier shapes are really developed from the script of Hira. Still, we may note here that Lenormant and Renan believed that Naskhi was shaped after the Sinai characters.³ That however is not the correct view, because we have definite and authentic links connecting Naskhi with the script of Hira.⁴

DIFFICULTY OF ADAPTING HIRA SCRIPT TO ARABIC WRITING

The first difficulty, met with in adapting the Hira writing to the Arabic language, was that it did not possess all the characters needed to represent the twenty-eight distinct sounds of the Arabic language. It is believed that the early Arabs made up this defect from the Hebrew system and by using diacritical points.

PERFECTING THE NEW ARABIC WRITING

The characters in the Hira Script were plain and some of them so shaped as to be confounded with one another. So the Arabic orthographers were compelled to invent diacritical points, vowel marks and orthographical signs to make up for the deficiencies in the alphabet they had adopted.

AUTHORS OF THE CHANGES WHICH BROUGHT ABOUT ITS PERFECTION

The Fihrist notes that Mer Amer B. Morrah, Aslam B. Sedrah, and A'amer B. Jedrah, three men of the Bolan

1. See Rehatzek's Essay.

2. P. 40.

3. See Rehatzek's Essay, further on.

4. Compare the Alphabets in the appended Plate I and the derivation of Naskhi forms from Hira Writing as shown in Plate II.

tribe in Anbar, first wrote Arabic proper; because Mer Amer wrote down the figures, Aslam classified them and A'amer placed the diacritical points.¹ Both Rehatzek² and Mirza Abdul-Muhammed Khan³ observe that these changes were introduced by Abul-Aswad who died in 69 A.H. or 688 A.C. It seems that originally the diacritical points were written in the same ink as the writing but the vowel marks and the orthographical signs were written in different ink.

HANAFI BEG NASEF'S EXCELLENT TREATISE

In 1909-10, Hanafi Beg Nasef published in Egypt, in two parts, his extremely interesting essay on 'Tarikh-ul Adab' au 'Hyât-ul Lugat-ul 'Arbieh', or 'The History of Culture' or 'The Present Arabic Language'. In that small but highly learned work, he gives interesting history and some excellent plates illustrating the various alphabets of the Near East. He also presents facsimiles of various early MSS. of Arabic, including some letters having authentic dates.

CHANGES LEADING TO MODERN ARABIC SCRIPT

It can be seen from our tables specially prepared on this basis, and shown in Plate II, that though diacritical points appear in a few cases in a letter dated 91 A.H., they are almost entirely absent in a writing of as late a date as 143 A.H. Hence it seems that even if they were instituted as early as in 69 A.H., as said above, they were adopted in universal usage quite very lately.

These tables will also help the reader to see the gradual change from the early Hira writing to the present shape of Arabic. The letters in the writing dated 143 A.H., which at present is in the Berlin Museum, show almost modern

1. The Fihrist, p. 40.

2. In his essay referred to above.

3. See p. 61 of his learned work "Paḍḍāyesh-i Khaṭ ḥ Khaṭā'iq" which he published in Egypt in 1345 A.H.

shapes, and would appear more so if the necessary diacritical points were added to them.

CHARACTERS IN THE PROPHET'S EPISTLES

It is well known that Prophet Muhammad wrote letters to several potentates of his time, inviting them to embrace his religion. M. Barthelemy, a French scholar, made an interesting discovery, in a Coptic monastery, of one of these which was thus addressed to Mokakas, the Chief of the Copts and Governor of Alexandria.¹ M. Belin, another French scholar, thought it to be genuine, probably owing to its having been entirely composed in the Script of Hira. Column 4 in our Plate No. II shows the characters in this letter, and indicates how closely these follow the characters in the writing of Hira.

THE INTERMEDIARY SHAPES

Hanafi Beg Nasef's essay also gives facsimiles of portions of some early MSS. of Arabic now in Egypt. The letters in them are still almost the pure characters of the Hira Writing, as can be seen by a reference to column 5 in our Plate No. II.

An inscription on a slab of stone prepared in 71 A.H. during the reign of 'Abd-ul Malik Bin Mirvan, the 'Umayyid Caliph, is also preserved.² Column 6 in our Plate No. II shows the letters used in it. It will be seen that these indicate extremely slight alterations in the Hira Script.

A letter written in 87 A.H. by 'Abdulla Bin Jarir in the 'Umayyid period, is preserved in the Khedivian Library in Egypt. The characters used in it are shown in column 7 of our Plate No. II. Some definite shapes of the Arabic Script commence to appear in this letter; and it seems that

1. The letter is preserved in the Museum of the Prophet's Relics in Constantinople. See Hanafi Beg Nasef's essay, Pt. I, p. 82.

2. See *Al-Hilal* of Cairo, April, 1932, p. 856.

the Hira Writing is assuming from now a new shape which was ultimately to form the Arabic Writing.¹

EARLY APPEARANCE OF DIACRITICAL POINTS

A letter written in A.H. 91 by Hasham Bin Omar in the 'Umayyid period, and also preserved in the Khedivian Library,² and the writing of 143 A.H. preserved in the Berlin Museum,³ both show how the modern Arabic shapes are further evolved. They are lacking however the diacritical points in all but a few cases, the exceptions, strange to say, preponderating in the earlier of these two writings. A reference to columns 8 and 9 in our Plate No. II will make this clear to the reader.

THE NASKHI CHARACTERS

Rehatzek refers in his essay to a papyrus letter dated 40 A.H. and passports of 133 A.H., as each having Naskhi characters. He is probably committing an error because he thinks that the Prophet's letter to Mokakas too is in Naskhi writing. A reference to column 4 in our Plate No. II, showing the characters used in that letter, would indicate how completely they resemble the Hira writing.

NASKHI AND INSCRIPTIONAL KUFİ GREW SIDE BY SIDE

Indeed, the Naskhi characters were not specially invented, but slowly evolved from the original script of Hira, as also did the inscriptional Kufi, according to the different needs of hand-writing and inscriptional carving. These two styles had already been discriminated in the first century of the Hejira though the old forms of the Hira writing persist even much later than that as a reference to our Plate No. II would show.

THE PRESENT FORMS

It can easily be seen that the MSS. of 91 and 143 A.H. had already evolved a number of forms which have

1. See Hanafi Beg Nasof's essay, Pt. II, p. 108.

2. Ibid. p. 110.

3. Ibid. p. 112.

descended to modern times. Slight alteration in shapes of these with addition of diacritical points has given the forms of modern Arabic and Persian writings.

THE ORIGIN OF THE HIRA WRITING

There can absolutely be no doubt now about the Arabic Writing having been derived from the Hira Script. But it is not so easy to say how the people of Hira got their writing system. We have already observed that it had no connection whatever with the ancient alphabets of this region. Hence we must examine Hira's connections in her immediate past to see if in them can be traced the origin of the Hira Writing.

HIRA'S DEEP DEBT TO IRAN

That Hira was deeply influenced by Iran and had the most cordial relations with her great suzerain, does not apply simply to the Sassanian epoch but goes back to even earlier than the Achæmenian and Arsacide periods. The earlier Iranian dominion of the third millennium before Christ also went a far way in its influences in Babylonia as the researches of a Parsi scholar have already shown us.¹

There can however be no doubt that no other influence before Islam impregnated Asia so much as the magnificent Achæmenian civilization of the sixth, fifth and fourth centuries before Christ did.

INDIGENOUS ACHÆMENIAN IMPERIAL SCRIPT

It is not generally known, though it has always been obvious, that besides the difficult cuneiform writing with which we are most familiar now, the great Achæmenian Empire had a system of Manuscript Writing² commonly used in all its imperial transactions. It is apparent that the learned and literate classes among all the numerous subject

1. See Mr. M. N. Kuka's "Era of Zoroaster," and the History of Berosus.

2. See Plates in Hanafi Beg Nasaf's Arabic essay and Mirza Abdul-Muhammed Khan's Persian work mentioned above, and column 5 in our Plate I. This has been commonly known as the Script of the Satrapies and erroneously derived from the Aramaic.

nations would be quite familiar with that imperial system. It is also apparent that, under Iran's imperial sway and influence, the subject nations which did not possess their own scripts would adopt the rulers' system.

FALSE NOTIONS ABOUT ORIGIN OF IRANIAN ALPHABETS

People have quite erroneous notions about the origin of the Iranian alphabets. The prevailing belief has been that they were derived from Aramaic, which was a script in use in ancient Syria. A recent discovery has completely exploded this erroneous belief¹, and shown that the alphabets of Egypt and the whole of the near and middle east and of Europe and America are ultimately derived from the Avestan. Really indeed the Avestan Alphabet was also the parent of the Sumerian, the Devanagari, the Indus Valley, the Asokan and the Pali alphabets. So akin some of them are even in appearance that it seems strange that it never occurred to people who studied this problem to investigate their inter-relation.

DERIVATION OF THE ACHÆMENIAN SCRIPT FROM THE AVESTAN

A look at the comparative tables in Plate I will show the reader how closely the Manuscript Alphabet of the Achæmenian Persians² is following the Avestan and how its forms are nearer the Avestan letters than any other script including the Aramaic.

GREAT ASIATIC ALPHABETS DERIVED FROM THE ACHÆMENIAN

It seems that old Hebrew and Tadmor scripts and the writing system of the Nabathæans were each directly copied from the Manuscript system of the Achæmenian Empire. Whereas the people of Anbar and of Hira appear to have closely copied the Nabathæan system. A look at the columns representing these scripts in our Plate I would convince the

1. See "The Origin of the Alphabet" in Dr. Modi Memorial Volume, pp. 378-404, and our Plate III.

2. See also the plate in Hanafî Beg Nasef's Arabic Essay.

reader how the shapes themselves indicate the derivation. It is not improbable that the people of Hira had originally directly copied the Achæmenian Imperial Script. But there seems little doubt that the script of Hira as now preserved was understood to be a copy of the script of Anbar, and, through it, was either copied from the script of the Nabathæans or greatly influenced by it. Hence that way also it may be said to be derived from the Achæmenian Script through those mediums.

PERSIAN ALPHABET DERIVED FROM THE ANCIENT IRANIAN

This then shows that the Arabic and Persian alphabets are derived from the Manuscript Alphabet of the Achæmenian Persians; and therefore they owe their origin ultimately to the Avestan Alphabet from which this last was directly derived.¹

NAMES OF ARABIC LETTERS

It must however be noted that as both the Arabic and Hebrew letters have Phœnician names, probably these were learnt and adopted by the Hebrews after their return from the Babylonian captivity, and as the Arabs were much using the Hebrew writing before they adopted the script of Hira, they probably transferred the Hebrew names to the letters of the script of Hira; for, in all probability, the people of Hira themselves had never adopted the Phœnician names of the letters of the Alphabet.

NEEDS OF A PRINTABLE SCRIPT

It would also appear that the Pahlavi alphabets too are derived from the Achæmenian Manuscript Alphabet. By taking the help of all these alphabets, a system can be evolved which would be well shaped and more suited to type composition for printing purposes. We hope to suggest one ourselves some time in the future.

1. See our Plate I, columns 5 and 6.

ADDITIONS TO THE HIRA SCRIPT AND PERFECTION OF THE ARABIC AND PERSIAN ALPHABETS

The Arabic Alphabet has twenty-eight letters and the Persian thirty-two. This has therefore necessitated the addition of six letters to the Hira Script for completing the Arabic Script and four more for the Persian system.

The letters invented for completing the Arabic writing are ط ز ح ث and غ, and the four more added to complete the Persian system are پ ز ج ک. It would therefore be seen that these letters are all derived from the preceding letters by the addition of diacritical points and an oblique line in the case of ک. So apparently all the letters in the Arabic and Persian systems in their basal shapes are derived from the original forms of the Hira Script.

THE ORIGIN OF THE AVESTAN ALPHABET

We have thus seen that the modern Persian Alphabet has been derived from the Avestan Alphabet through the Manuscript Writing of the Achæmenian Empire. We have elsewhere¹ shown how the alphabets of the civilized world of ancient and modern times have been all ultimately derived from the Avestan Writing, and that the Avestan Writing was itself the invention of a very ancient Iranian genius. It is necessary to re-state briefly here how that happened.

THE AVESTAN ALPHABET IN ANCIENT EGYPT

As early as in 8000 B.C. there was in use in ancient Egypt a system of writing which was specially employed in religious writings. For this reason it has been called the Hieratic Script or the writing used by the priests. Even in that hoary past it appears to have undergone great change in form², hence it is apparent that its introduction into Egypt must have been considerably older.

1. Dr. Modi Memorial Volume: The Fort Printing Press, Bombay, 1930.

2. See column 5 in Plate III appended to this Paper, which is numbered as Plate I in our essay on "The Origin of the Alphabet" in Dr. Modi Memorial Volume.

THE AVESTAN ALPHABET IN ANCIENT SUMMIR

Probably similarly, but in an independent way, the Avestan Alphabet had also been adopted in ancient Summir, which would correspond to lower Mesopotamia, as we have been knowing the country in later times. The form of this alphabet, as found there in 6000 B.C.¹, had undergone a change far exceeding that which the Egyptian Hieratic shows. So the Sumerians must have adopted the Avestan Alphabet in still more ancient past.

THE PHOENICIAN SYSTEM DERIVED FROM THE PRE-DYNASTIC
ALPHABET OF THE EGYPTIANS

Ancient Egypt had latterly derived another form from the Hieratic system in about 5000 B.C. That is known as the Pre-Dynastic Alphabet² of the Egyptians. From that later Egyptian form was derived the alphabet of the Phœnicians, who appear to have got it from there during their considerable commerce with that country; whereas old Aramaic is a very close copy of the Phœnician.

ALPHABETS OF EUROPE DESCENDED FROM THE PHOENICIAN

The ancient Greeks got their alphabet from the Phœnicians³. The apparent proof of that is found not only in the shapes of early Greek letters but also in their names which are all Phœnician.

The Romans derived their writing system⁴ from the Greeks, and passed it on ultimately to the other nations of Europe. Hence the source of the English, French, German and other alphabets of Europe, has to be traced to the Avestan Script of the most ancient times, through the Phœnician⁵ and the Hieratic Egyptian systems of the later past.

1. Plate III, column 18.

2. Ibid., column 8.

3. Ibid., column 10.

4. Ibid., column 11.

5. The Phœnicians did not adopt the ancient names of the letters preserved by the Egyptians, but gave the letters names in their own way according to the shapes they imagined in their Egyptian forms.

HOW THE AVESTAN WRITING WAS INVENTED

We cannot close this subject without showing how the Avestan Alphabet originated. It occurred to a bright Iranian genius that if the sounds in the Avestan language were classified and represented by the outline pictures of objects whose names had initial sounds corresponding to the classified sounds of the language, an excellent system of writing the Avestan language would be derived. This he successfully achieved in the following way:

FORMS OF LETTERS IN THE SYSTEM AND THEIR NAMES

An Avestan word having A as initial sound was *Araka* which signified the Eagle. That ancient genius drew an outline picture of the Eagle and fixed it as the sign representing the A sound. He gave to this sign the name *Araka*, meaning Eagle, for this sign was the outline picture of the Eagle.

An Avestan word having B as the initial sound was *Batara* which meant the Crane. He drew an outline picture of the Crane and fixed it as the sign representing the B sound. He gave this sign the name *Batara* or Crane, because it was the outline picture of the Crane.

So again an Avestan word having G as the initial sound was *Gâtû* which meant the Throne. He drew an outline picture of a throne and fixed it as the sign representing the sound G. He gave this sign the name *Gâtû* or Throne, for, it was the outline picture of a Throne.

An Avestan word having Kh as the initial sound was *Khumba* which meant a Jar. He drew an outline picture of a Jar, and fixed it as the sign representing the sound Kh. He gave it the name *Khumba* or Jar because it represented an outline picture of the Jar.

An Avestan word having K as the initial sound was *Kâsa* or Bowl. He drew an outline picture of a Bowl, and

fixed it as the sign representing the sound K. He gave it the name *Kāsa* or Bowl, because it represented an outline picture of the Bowl.

COMPLETION AND PERFECTION OF THE SYSTEM

He went on thus till he got the signs to represent the sounds of the whole system for pronouncing the Avestan language as it was spoken more than twelve thousand years ago. And new marks were added or new signs were produced by compounding two simple signs when the need arose to do so latterly.

PRESERVATION OF NAMES OF THE ANCIENT AVESTAN LETTERS

As we have said above, the Egyptians adopted the Avestan system of writing quite before 8000 B.C. It was a special alphabetic system used by the priests and was distinct from the Hieroglyphic system which was a picture writing, and not an alphabetic one as the Avestan system borrowed by them was.

COUNT DE ROUGE'S GREAT DISCOVERY

The ancient Egyptians had also adopted the Avestan names of the letters of the Alphabet when they took it from the ancient Iranians. They handed these names to distant posterity by means of the hieroglyphic pictures of the objects which had supplied the ancient Iranian with the forms of letters he had so ingeniously invented. A clever French scholar Count de Rougé discovered this, but as he did not suspect that the system was derived from another people he was unable to explain the great discovery he had made, for apparently that could not be done by means of the equivalents of the names in the Egyptian language, as the original names belonged to the Avestan language and not the Egyptian.

ITS INCOMPLETENESS GAVE RISE TO DOUBTS

This naturally divided scholars in estimating the great discovery of Rougé. Some men, quite renowned for their scholarship, accepted Rougé's conclusions. These included Max

Muller, Sayce, Maspero, Mahaffy, Isaac Taylor¹ and others. But scholars like Lagarde² and Flinders Petrie³ threw doubts on them. These were justified in one main fact that Rougé could not explain why exactly those names were given to letters of the Egyptian Hieratic Alphabet, because the Egyptian words for those names could not explain the apparent use of the names to represent those values, excepting in one or two solitary cases; and these too were apparently purely accidental instances.

THE DOUBTS DISPELLED BY TRACING THE ORIGIN TO THE
ANCIENT AVESTAN SCRIPT

All these difficulties and doubts disappear on tracing the origin of the Hieratic Alphabet back to the Ancient Avestan. Not only are all the names discovered by Count de Rougé explained in the formation of that earlier and most ancient system in a clear and lucid way, but the same explanation extends even to the forms and names of those letters in the Avestan system which had no place in the Egyptian. These would include the Avestan letters *r*, *sk* and *sk*, which had the names Whip,⁴ Bosom⁵ and Knee⁶ in the complete Avestan system.⁷

It may just be added that by removing the horizontal, upright and oblique lines which form masks of the sacred Devanagari Alphabet of India, we would be getting forms which represent the Avestan forms in a most surprizing way.^a It is apparent that the ancestors of the Hindus had

1. I. Taylor: The Alphabet, Vol. I, pp. 88 ff.

2. Lagarde: *Symmicta*: Göttingen, 1877.

8. F. Petrie: *The Formation of the Alphabet*, 1912.

4. $\frac{1}{2} \log 2$.

ج. (جاءل) (= كجاءل).

Q. 134

7. See Plate III.

8. See columns 4-7 in Plate II appended to the present writer's article on "The Origin of the Alphabet" in Dr. Modi Memorial Volume referred to above.

probably carried them away from the ancient Iranian home or borrowed them from there at some later time.¹

The readers will do well to study carefully the plates appended to this article. The comparative study of the forms of the various alphabets represented in them will convince them in a far greater way than could be done by pages of argument.

This inquiry has thus led us to see that the modern Persian Alphabet is a counterpart of the Arabic which has been derived from the Hira Script, and that the Hira Script itself has to be traced back to the imperial script of the Achæmenian Persians, to whom it had descended from the ancient Avestan Writing, and further that the writing systems of almost the whole civilized world of to-day are derived from the ancient Avestan Writing.

1. See also this writer's papers on "Ancient Indian Alphabets: Their Iranian Origin," and "The Indus Script: Its Origin and Co-Derivatives" the one read at the Tenth All-India Oriental Conference at Tripuli and the other contributed to Jackson Memorial Volume, Bombay.

PLATE I: DERIVATION OF THE HIRA SCRIPT FROM ANCIENT PERSIAN

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	
	ENGLISH VALUES	OLD PERSIAN	ARAMAIC	ACHAEMENIAN PERSIAN (DINAGARIC) MANUSCRIPT	PERSIAN MANUSCRIPT	AVESTAN	OLD HEBREW	TADMOR	NABATHEAN	HIRA SCRIPT	
1	A	𐎠	𐎡	𐎠𐎡	𐎠	𐎠	𐎠	𐎠	𐎠	𐎠	1
2	B	𐎢	𐎣	𐎢𐎣	𐎢	𐎢	𐎢	𐎢	𐎢	𐎢	2
3	G	𐎤	𐎥	𐎤𐎥	𐎤	𐎤	𐎤	𐎤	𐎤	𐎤	3
4	D	𐎦	𐎧	𐎦𐎧	𐎦	𐎦	𐎦	𐎦	𐎦	𐎦	4
5	E	𐎨	𐎩	𐎨𐎩	𐎨	𐎨	𐎨	𐎨	𐎨	𐎨	5
6	U	𐎪	𐎫	𐎪𐎫	𐎪	𐎪	𐎪	𐎪	𐎪	𐎪	6
7	Z	𐎬	𐎭	𐎬𐎭	𐎬	𐎬	𐎬	𐎬	𐎬	𐎬	7
8	H	𐎮	𐎯	𐎮𐎯	𐎮	𐎮	𐎮	𐎮	𐎮	𐎮	8
9	TH	𐎰	𐎱	𐎰𐎱	𐎰	𐎰	𐎰	𐎰	𐎰	𐎰	9
10	I	𐎲	𐎳	𐎲𐎳	𐎲	𐎲	𐎲	𐎲	𐎲	𐎲	10
11	K	𐎴	𐎵	𐎴𐎵	𐎴	𐎴	𐎴	𐎴	𐎴	𐎴	11
12	L	𐎶	𐎷	𐎶𐎷	𐎶	𐎶	𐎶	𐎶	𐎶	𐎶	12
13	M	𐎹	𐎺	𐎹𐎺	𐎹	𐎹	𐎹	𐎹	𐎹	𐎹	13
14	N	𐎻	𐎼	𐎻𐎼	𐎻	𐎻	𐎻	𐎻	𐎻	𐎻	14
15	S	𐎽	𐎿	𐎽𐎿	𐎽	𐎽	𐎽	𐎽	𐎽	𐎽	15
16	O	𐏁	𐏂	𐏁𐏂	𐏁	𐏁	𐏁	𐏁	𐏁	𐏁	16
17	F	𐏃	𐏄	𐏃𐏄	𐏃	𐏃	𐏃	𐏃	𐏃	𐏃	17
18	S	𐏅	𐏆	𐏅𐏆	𐏅	𐏅	𐏅	𐏅	𐏅	𐏅	18
19	R	𐏇	𐏈	𐏇𐏈	𐏇	𐏇	𐏇	𐏇	𐏇	𐏇	19
20	R	𐏉	𐏊	𐏉𐏊	𐏉	𐏉	𐏉	𐏉	𐏉	𐏉	20
21	SH	𐏋	𐏌	𐏋𐏌	𐏋	𐏋	𐏋	𐏋	𐏋	𐏋	21
22	T	𐏍	𐏎	𐏍𐏎	𐏍	𐏍	𐏍	𐏍	𐏍	𐏍	22

S. J. B.

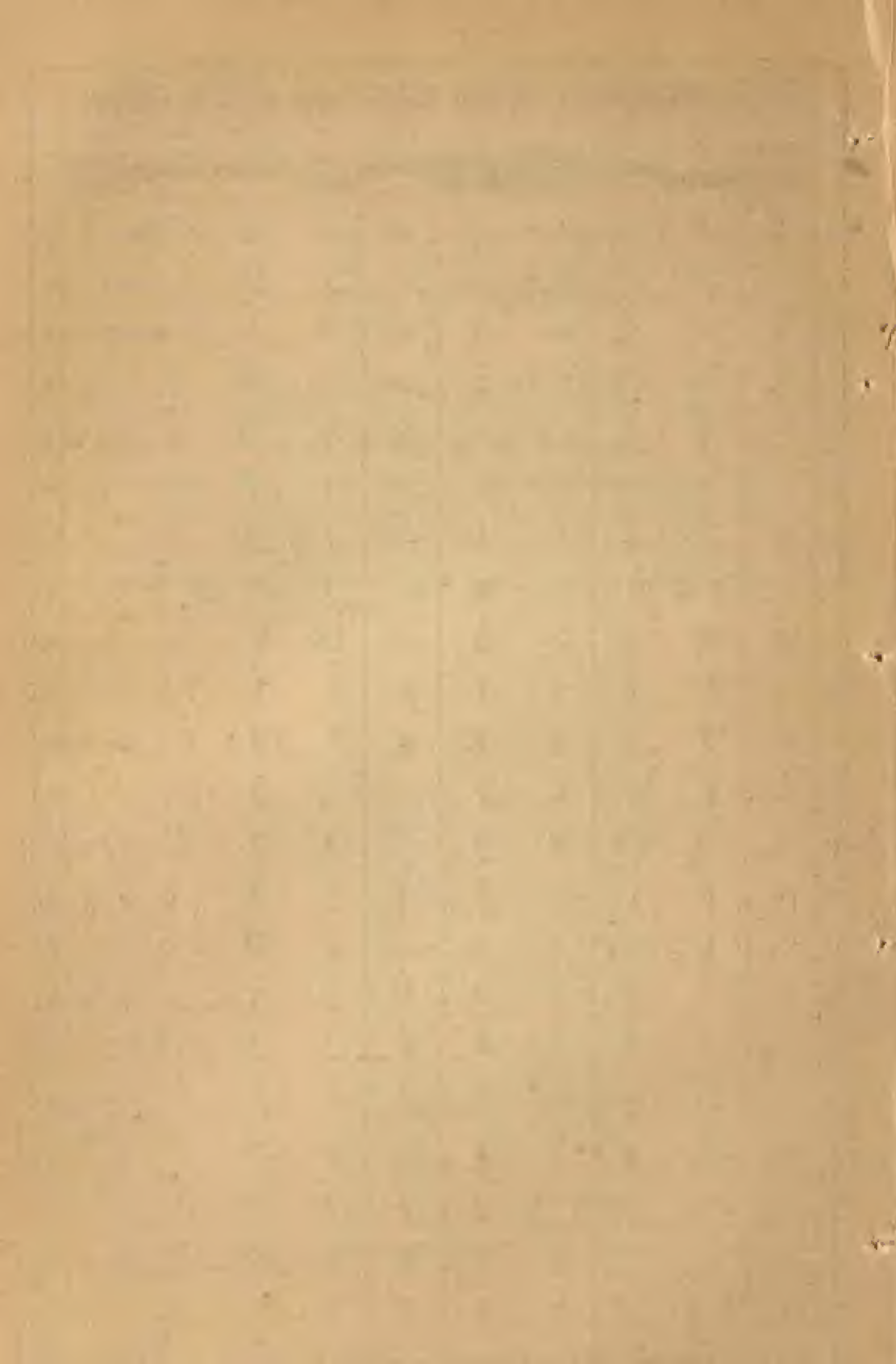
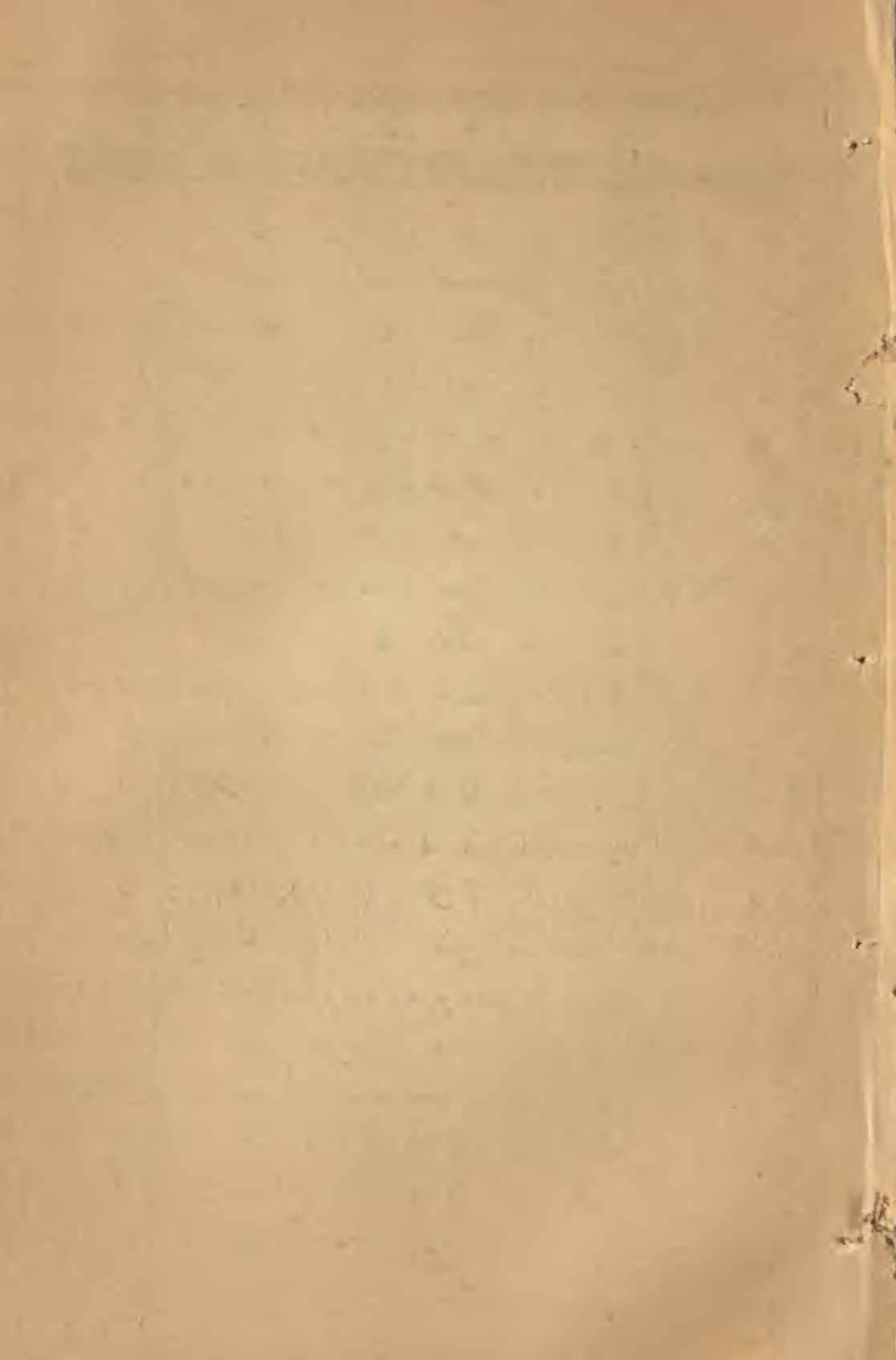


PLATE II: DERIVATION OF MODERN PERSIAN FROM THE HIRA SCRIPT

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	
	ANCIENT PERSIAN	NABATHIAN	HIRA SCRIPT	PROPHET'S LETTER	OLD MSS. IN EGYPT	INSCRIPTION OF 71 A.H.	MS. 87 A.H.	MS. 91 A.H.	MS. 143 A.H.	MODERN ARABIC IN FORMATION	MODERN PERSIAN	
1	𐎠	𐎡	𐎢	𐎣	𐎤	𐎥	𐎦	𐎧	𐎨	𐎩	𐎪	1
2	𐎫	𐎬	𐎭	𐎮	𐎯	𐎰	𐎱	𐎲	𐎳	𐎴	𐎵	2
3	𐎶	𐎷	𐎸	𐎹	𐎺	𐎻	𐎼	𐎽	𐎾	𐎿	𐏀	3
4	𐏁	𐏂	𐏃	𐏄	𐏅	𐏆	𐏇	𐏈	𐏉	𐏊	𐏋	4
5	𐏌	𐏍	𐏎	𐏏	𐏐	𐏑	𐏒	𐏓	𐏔	𐏕	𐏖	5
6	𐏗	𐏘	𐏙	𐏚	𐏛	𐏜	𐏝	𐏞	𐏟	𐏠	𐏡	6
7	𐏢	𐏣	𐏤	𐏥	𐏦	𐏧	𐏨	𐏩	𐏪	𐏫	𐏬	7
8	𐏭	𐏮	𐏯	𐏰	𐏱	𐏲	𐏳	𐏴	𐏵	𐏶	𐏷	8
9	𐏸	𐏹	𐏺	𐏻	𐏼	𐏽	𐏾	𐏿	𐐀	𐐁	𐐂	9
10	𐐃	𐐄	𐐅	𐐆	𐐇	𐐈	𐐉	𐐊	𐐋	𐐌	𐐍	10
11	𐐎	𐐏	𐐐	𐐑	𐐒	𐐓	𐐔	𐐕	𐐖	𐐗	𐐘	11
12	𐐙	𐐚	𐐛	𐐜	𐐝	𐐞	𐐟	𐐠	𐐡	𐐢	𐐣	12
13	𐐤	𐐥	𐐦	𐐧	𐐨	𐐩	𐐪	𐐫	𐐬	𐐭	𐐮	13
14	𐐯	𐐰	𐐱	𐐲	𐐳	𐐴	𐐵	𐐶	𐐷	𐐸	𐐹	14
15	𐐺	𐐻	𐐼	𐐽	𐐾	𐐿	𐑀	𐑁	𐑂	𐑃	𐑄	15
16	𐑅	𐑆	𐑇	𐑈	𐑉	𐑊	𐑋	𐑌	𐑍	𐑎	𐑏	16
17	𐑐	𐑑	𐑒	𐑓	𐑔	𐑕	𐑖	𐑗	𐑘	𐑙	𐑚	17
18	𐑛	𐑜	𐑝	𐑞	𐑟	𐑠	𐑡	𐑢	𐑣	𐑤	𐑥	18
19	𐑦	𐑧	𐑨	𐑩	𐑪	𐑫	𐑬	𐑭	𐑮	𐑯	𐑰	19
20	𐑱	𐑲	𐑳	𐑴	𐑵	𐑶	𐑷	𐑸	𐑹	𐑺	𐑻	20
21	𐑼	𐑽	𐑾	𐑿	𐒀	𐒁	𐒂	𐒃	𐒄	𐒅	𐒆	21
22	𐒇	𐒈	𐒉	𐒊	𐒋	𐒌	𐒍	𐒎	𐒏	𐒐	𐒑	22



SPĀHBAD RUSTAM BIN FARRUKH-HORMAZD.

BY SIR JEHANGIR C. COYAJEE, KT.

"The domination of generals and governors was the last phase of the political evolution of the Sassanide period; but this new feudalism had no time to consolidate itself before the Arab invasion."¹ In this eminently just dictum, Professor Christensen draws attention to the most important factor in the decline and fall of the Sassanide Empire. That feudalism, according to him, was the result of the military policy inaugurated under Khusro I (Anosherawan); for one result of that policy was that each "spāhbad" or governor considered his province as something like a hereditary fief. Prof. Christensen might have gone on to add that, with the decline of the old dynasty, such generals and governors were tempted more and more to play the part of king-makers, or to set up as kings themselves. For example, Bahrām Chobin, Vistākhn (Bistām) and Farrukhān Shahrvarāz (Shahrān-Gurāz) made themselves kings with temporary success. The fatal example was set by Bahrām Chobin and was followed up by Shahrān-Gurāz with disastrous results for the unity and independence of old Iran. But the assassination of Shahrān-Gurāz convinced the nobles of the country that the game of usurping the throne was too dangerous, and one which the country, devoted as it was to the Sassanian dynasty, was not likely to tolerate. Thenceforward the aristocracy took up the plan of playing the part of king-makers. This accounts for the very large number of young kings, who were set up and dethroned after the reign of Shahrān-Gurāz. Even before that year, under Ardashir III, Māh-Ādhur-Gushnasp had figured as the regent. Some time later Farrukh-Hormizd (who was the governor of Khorāssān, according to Tabari, or the "ishkān" or prince of Azarbaijān, according to

1. A. Christensen, *L'Iran Sous les Sassanides*, pp. 494-5.

Armenian sources) aspired to the crown and attempted to secure it by proposing a marriage to queen Azarmidukht. The proud queen refused these overtures and got rid of her ambitious suitor by having him assassinated. However, Rustam, the son of Farrukh-Hormizd, avenged his father by marching on the capital, seizing the queen and having her blinded and deposed.¹ Both father and son have been styled "ishkāns" or "princes" of Azarbaijān by Armenian writers. It would also appear that prince Rustam had the ambition of enlarging his realm by conquests. For we read in the Armenian history by M. St. Martin that Rustam conquered Armenia from its Byzantine governor Prince Varāzdirot in A.D. 631. These Armenian conquests of Rustam might account for the fact that when he marshalled his army against the Arabs, there were important Armenian contingents in it.²

When we next hear of Rustam, he has taken the part of Yazdagard III (who had been recently crowned) had captured Ctesiphon and installed himself as regent. He was assisted in his rule by his brother Farrukhzād, who had been made the "darik-pat" (or chamberlain), and by another leader Zadhoe.³ It may be as Nöldeke guesses that his support to the coronation of Yazdagard was simultaneous with his attack on the queen.⁴

But while there was little so far to distinguish Rustam from other aristocratic claimants for power of the day in Iran, he and his brother honourably distinguished themselves by their single-minded devotion to the sovereign, whom they had raised to the throne, and to the task of defending Iran against foreign invaders. They went down fighting for their country and king to the last, harrassed and handicapped though they were by intrigues at the capital as well as by the indifference

1. Christensen, *op. cit.* 498.

2. cf. Caetani, *Annali dell' Islam*, Vol. VII, p. 78, sec. 28.

3. Christensen, *op. cit.* p. 494.

4. Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber*, p. 399.

of the majority of the Satraps to the cause of national defence. They have had their reward in the homage of posterity and in its admiration. In the Iranian Epic, Rustam is endowed with a noble character and great vigour; and he and his brother are held up to admiration as sole champions of Iran and of Yazdagard. Their unfailing loyalty and energy are contrasted with the treachery or feebleness of other Iranian Spāhbads. Nor have later historians failed to do justice to Rustam. Christensen describes him "as a man endowed with extraordinary energy, a good administrator and a fine general".¹ One might also quote the appreciation of Sir W. Muir: In Rustam "we may discern the lineaments of a prince brave in the field, but proud and over-weening. His energy was soon felt. The nobles rallied round him".²

Though Persia was destined to go down before the invaders from Arabia, fortune favoured Rustam with at least one resounding victory, namely, that at "the battle of the Bridge". He successfully recovered the delta from the Arabs and sent forward against the Arab commander Abu 'Ubaid the one Persian general in whom his troops had confidence, namely, Bahman Dhu-l-Hajib. With this latter was joined another general Jalenus, who had fled before the enemy before and who was now warned that the penalty of any further retreat would be death. Indeed, though Rustam was not himself present at the victory of al-Jisr (or the Bridge), yet so closely was that success associated with his name that such a great historian as Balādhuri names him as the victor. Relying therefore on such high authority, we may assert at least that the last victory of ancient Iran was won under the auspices of Rustam.³ Bahman conducted the campaign with bravery as well as caution and allowed the Arab general Abu 'Ubaid to cross and place the river Euphrates behind him. When, therefore, the Arab army

1. *op. cit.* p. 496.

2. *Annals of the Early Caliphate*, p. 127.

3. *Ilitti, Origins of the Islamic State*, Vol. I, p. 403.

emerged on the battlefield on the other side of the river, it found no room for manœuvring: very soon it was driven back on the river and hemmed in by a charge of elephants, while its general was trampled to death by the White Elephant. Indeed, only the skill of Mothanna, the lieutenant of Abu 'Ubaid, saved even a remnant of three thousand men. As it was, had Bahman been able at this juncture to pursue Mothanna, the Arab forces would have been entirely destroyed. But, at that time, the position of Rustam at the capital was threatened by Firuzān, the leader of the party of Persians proper; and thus the finest opportunity that Persia ever had in this war was irretrievably lost. As Sir W. Muir well observes, the one thing certain as regards the inner history of Persia at this great crisis of the Empire was that "the nobles sacrificed the empire to intrigue and jealousies".¹ But, in spite of all this, Rustam had certainly finished one campaign against the Arabs with a decisive victory, a thing which had not been possible even for the Emperor Heraclius with all his prestige as a military genius and with the undivided resources of the Byzantine Empire at his disposal.

The Caliph 'Umar met this great reverse with his usual courage and firmness; but even so, as Balādhuri observes, "for one year after the calamity, that befell Abu 'Ubaid and Salit, 'Umar refrained from the mention of 'Irak."² Meanwhile, however, Mothanna had gathered round his banner tribes of the frontier including even Christian tribes like the Beni Namr. He then advanced against the Persian general Mehrān, who had reoccupied Hira. The battle took place at Boweib; and this time, experience induced Arabs to remain on the defensive and allow the Persians to cross the river and take the risk of an offensive. The Persians were defeated in the fight though the issue remained doubtful for some time.

1. *Annals of the Early Caliphate*, p. 181, note 2.

2. *op. cit.* p. 405.

The Arabs reaped the fruits of their victory by the occupation of Mesopotamia and the Delta, while raids were being constantly made in other Persian territories to obtain supplies and to strike terror. Moreover, the Caliph 'Umar was encouraged by the success to resume the invasion of Persia on a larger scale; and he gave the leadership to Sa'd ibn-abi-Waggâs, who had the distinction of having been a Companion of the Prophet. Mothanna was superseded partly because he "was a mere Bedouin chief", and partly because he never really recovered of the wounds which he had received at the battle of al-Jisr and of which he died shortly after. But, before his death, he performed a great service to the Arab cause by advising Sa'd to meet the enemy between Qadisiyyah and 'Udhaib.' "Fight there the enemy," said the dying Mothanna, "for ye will be the victors; and, even if worsted, ye will still have the friendly and familiar desert wastes behind. There the Persians cannot enter; and from thence ye will again return to the attack." The army of Sa'd was swollen by the new levy *en masse* ordered by the Caliph; and it contained "no fewer than 1,400 Companions, and ninety-nine, who had fought at Bedr". As to the total forces at the disposal of Sa'd accounts vary. Some put it about 30,000 men, taking Mothanna's command at eight thousand, a similar number which Sa'd himself had brought up and the Syrian levies as well as the new levies from Yemen and the South. He wisely followed the advice of the Caliph to practise patience and vigilance. He had chosen his battlefield well, his right resting on a great swamp and his rear and the other flank on the great Trench of Shâpur, the fort of Qodeis and the desert.

Such a great danger could only be met by the advance in person of Rustam, who was now virtually the regent of Iran, though hampered by his rival Firuzân. His effort was worthy of his high position and energetic character. He

retook much lost territory, advanced on Hira, reconquered it and rebuked the inhabitants for falling away from the old Empire. He is supposed to have "crossed the Euphrates below Babylon, encamped for a time near the ruined pile of Birs Namrud" and, passing by Najaf, faced the Arab army. As regards the size of the army which he commanded, we have widely different accounts. Some accounts put it as high as 200,000 men; others estimate it at 120,000 men. Of these latter 40,000 men are supposed to have formed the vanguard under Jalenus, 60,000 were in the main body under Rustam. But as a high authority has put it, "it is all guess-work". Another account puts the Arab army at only five to six thousand, while, according to it, the numerical superiority of the Arabs could not have been considerable.¹ This last account very probably errs on the side of paucity. One element of Rustam's army deserves special notice. It consisted of a battalion of four thousand men from Dailam and was called "Jund-i Shāhānshāh", a sort of Imperial Guard.² It would appear however that the solidarity of this northern race with the other races of old Iran was imperfect; for, on the death of Rustam, their contingent made terms with the Arab invaders, accepted Islam and received stipends from the former.

One thing is obvious that while the prudence and foresight of 'Umar placed the maximum possible number of Arab troops at the disposal of Sa'd, Rustam did not dispose of anything like the full military resources of the Persian monarchy. Not only individual nobles, but the Queen-mother herself, kept back very large bodies of troops, which, had they been joined to Rustam's army, would have decisively turned the tide of battle. This is obvious from the fact that very shortly after the battle of Qadisiyyah, another Persian noble, al-Nakhvargān, sallied from the capital to fight the Arabs

1. Prof. Baker in *Cambridge Mediaeval History*, Part II, pp. 346-7.

2. Balādhuri, I, 440.

on his own account.¹ Similarly, when the Arabs marched on that capital, the Queen despatched a third army against them which fought with them valiantly at the battle of Bahurashir being commanded by "a veteran general designated as the Lion of Chosroes".² Finally, soon after the fall of Medain, a *fourth* Persian army fought with the Arabs at Jalula. Balādhuri informs us that "the Persians were on this occasion led by Khurrahzad, a brother of Rustam. The fight that ensued was the fiercest they ever had, in which arrows and lances were used until broken to pieces, and swords were applied until they were bent".³ As another authority puts it, the severity of this fourth battle "was not surpassed by the *Night of Olangour* at Qadisiyyah, excepting that it was shorter".⁴ But while the bravery of the Persian forces was undoubted, it is obvious that these masses were frittered away in successive engagements.

It remains to be added that quite a large contingent of Armenians accompanied Rustam to the battle-field. This was only to be expected, since Rustam was the "ishkan" or prince of Azarbaijān. On this point Caetani, Dulaurier and Patkanian have collected much valuable information from old Armenian chronicles. We learn from these sources that Varaz-Grigor (Gregorio), prince of Alowan in Armenia, sent his forces under his brave son (named Jewansher) to join the Persian army at Ctesiphon. The chronicles tell us that Rustam "had hardly seen the young Armenian chief when he felt a great sympathy for him and treated him as a brother or a son".⁵ This narrative is important as showing prince Rustam's kind and sympathetic manner of treating his subordinates. And here we might refer to one, Bahman Dhu-l-Hajib, who was the right-hand man of Rustam in the

1. Nöldeke, 523, and Balādhuri, 417.

2. Muir, 180.

3. Hitti, *op. cit.* 420.

4. Muir, 183.

5. Caetani, Vol. III, p. 686, sec. 117.

campaign and who commanded the confidence of the troops as no other officer in the Persian army did. He was obviously a "fecht-general", for we find him fighting and meeting a hero's death in the front lines of battle; and he was the first of the Iranian generals to fall on the field of honour.

Both Rustam and Sa'd marched towards the great encounter with suitable caution, the former is alleged to have taken four months to march from Medain to Qadisiyyah; and similarly, the latter left Medina in the spring while the battle was fought in November of the same year. Rustam, as the defeated party, has, however, received a greater share of blame. But both generals had no doubt great pre-occupations to detain them. Sa'd was constantly receiving reinforcements and required time to incorporate them into his army. Rustam had to reconquer and reorganize much territory as his base of operations, while he was certainly in no mood to respond to the impatience of the Persian court, or to the intrigues of his enemies at the court, who would have liked him to stake the fate of the Empire on a single battle fought at the earliest opportunity.

A word might be said about "the desponding dreams and auguries" of Rustam. No portents were required from supernatural quarters to inform that commander of the seriousness of his situation. The constant intrigues against him at the Persian court, which at once denied him the forces which he had a right to expect and put pressure on him to hasten the decisive struggle formed, indeed, the worst portent. He was no doubt also well posted about the contemporary successes of the Arabs in Syria where they had won the battles of Wacusa and Fihl and were taking Damascus. He could not be ignorant that each of these successes made more and larger reinforcements available for the invaders of Persia. Moreover, for years the decline of the Persian monarchy had been obvious; thus the patriotic heart of the Persian general might well have been oppressed by this

accumulation of unfavourable circumstances and he might well have seen corresponding portents in the heavens, with the help of the then fashionable science of astrology. But it might also be that Rustam resorted to these divinations in order to check the precipitate haste with which the court at Ctesiphon was bringing on a battle. Indeed one anecdote preserved for us by Tabari¹ indicates that Rustam himself did utilize either the skill or the dishonesty of the astrologers of the royal court at Ctesiphon for his own purposes. Thus, the services of the astrologer-royal, of one of his assistants and of an Indian astrologer of the name of Zurna were employed by Rustam himself to obtain his commission to march against the Arabs.

All authorities agree that before the final struggle in the field, there were interviews between Arab envoys and Rustam as well as with the king of Iran. On this subject, too, there is a diversity of accounts. One of the envoys sent by Sa'd to Rustam was al-Mughirah; and Balādhuri informs us that the latter "betook himself towards Rustam's throne, in order to sit by him, but was not allowed to do so by the Persian cavalry guard". In the course of the interview, Rustam used both diplomacy and a show of superior force, as was indeed his true policy. That procedure is also indicated in the *Shahnameh* :—

یکی نامه بر حریر سپید نشنند بر بیم و چندین امید

According to another account, Rustam sent the Arab embassy to King Yazdegard, who broke off the interview in anger and rebuked Rustam for referring the envoys to the court. But those historians, who, from Rustam's "contemptuous denunciations" of the Arab envoys aver that he was a man of "overweening pride," are surely mistaken. For exhibitions of resentment are sometimes only an aspect of diplomacy. Moreover, we cannot rely on all the details of these interviews as given to us. As one authority has observed

1. I. 2251-2253; Caetani, pp. 661-2.

in the accounts of these wars and related transactions, "much is drawn evidently from the imaginations of the traditionists".¹ As the great Nöldeke says "we must accept with great caution the sayings of Arab warriors based on confused recollections". For, in fact, the events, the circumstances and the recollections were all confused.

The negotiations were followed by three "days of grace", granted to the Persians to consider the terms offered by the Arab general. It is not too much to say that *this delay of three days was fatal to the Persian cause*, since it enabled the Syrian reinforcements commanded by that redoubtable warrior al-Qa'qa to arrive at the critical juncture of the battle. It was he, indeed, who was the foremost champion on the Arab side, since Sa'd himself was unable to mount his horse to lead the fight on account of his illness.

At the end of the time, Rustam invited the Arab commander to cross the river and begin the battle. But the latter was too prudent to abandon his strong and well-covered position. He left it to Rustam to cross the river in the face of strong opposition and to seek an engagement with such a great obstacle at his back. The bridge of boats on the river was stoutly defended by the Arabs; but the Persian engineers managed to throw a dam across the stream and their army crossed over, with Rustam encouraging his men by observing that "by tomorrow we shall have beaten them small". Whatever despondency he might have felt at heart, it was his duty to hearten his troops, and he performed it well.

As regards the dispositions for the battle, our information is scanty and vague. But we know that the wings of Persian army were commanded by the generals Hurmuzān (Satrap of Pars) and Mihrān bin Bahrām-i-Rāzi, while Jalenus led the advance guard. Pirozān was placed in command of the rear-guard.² Rustam had at his disposal 30

1. *Geschichte der Perser und Araber*, p. 399.

2. Caetani, p. 860.

(or by other accounts 33) elephants.¹ Of these, 18 were placed in the centre and the rest on the wings. Rustam had a sort of throne made for himself from which he could direct the operations. Prof. Christensen tells us that this was the constant practice in battles royal of the Sassanide dynasty.² What was unique in this case was that the Persian prince was kept in constant communication with the court at Ctesiphon by an uninterrupted chain of men stationed at suitable intervals, who could communicate the news of the events of the battle to King Yazdegard.³ It was a human "telephone" that Rustam had thus installed.

All accounts agree that the first day of the battle was one of entire success for the Persians, and that at the end of it, the Arabs and their leaders were in a state of profound despondency. After the usual series of single combats, the line of elephants advanced upon the Arab army and bore down all before them. In vain, the bravest of Arab warriors performed deeds of valour like those of Abu Mihjan. The elephants were not to be denied. At last the Arab commander-in-chief appealed to the gallant Asim of the Tamim tribe to stop the advance of elephants "at all costs". Asim advanced with his archers against the elephants, shot down some of the soldiers riding the elephants and cut the girths of their "howdahs". As the "howdahs" fell to the ground the riders were massacred. But, though the advance of the elephants was thus stayed, the battle lasted without interruption until sunset.⁴ No wonder that as Sir W. Muir says "the Arab force was downcast."⁵

Ya'qubi, in his account of the first day's battle, throws additional light on the manoeuvres of prince Rustam. According to him, that general attempted to surprise the

1. Caetani, 664.

2. Christensen, *op. cit.* p. 207.

3. Caetani, p. 667.

4. Caetani, 670.

5. Sir W. Muir, *op. cit.* p. 169.

Arab commander in the castle of al-'Udzayb, whence he was surveying the fight. But the Arabs rallied to the defence of their general successfully¹ and checked the attempt.

The second day of the battle, however, opened well for the Arabs, since it brought reinforcements for them from Syria. The advance-guard of these succours was led by al-Qa'qa; and it would not be too much to say that to him the Arabs owed the victory of Qadisiyyah. His arrival gave great confidence to his side, especially as he signalized his arrival by a sudden attack on the leading Persian file, where fought Bahman Dhu'l-Hajib, the victor of the battle of the Bridge. Al-Qa'qa with two other Arab warriors rushed against Bahman shouting that he wanted to avenge Abu 'Ubaid and others who had perished in that battle. Bahman too received help from two Persian champions, Pirozān and Bindawān. But Al-Qa'qa struck down Pirozān while his companions smote the other two Persians. The Persians were further dismayed as other parties of reinforcements came up in batches. "The spirits of the Arabs rose," observes Sir W. Muir, "and they forgot the disasters of yesterday."² Above all, the Persians were fighting without their former advantage, since the harness of their elephant corps was being repaired, that equipment having been cut in the first day of the battle. With an improvised camel corps the Arabs drove back the Persian cavalry. But then Rustam descended from his post of observation and restored the battle with the help of his well-disciplined infantry. Thus closed "the day of Aghwath", in which the Arabs lost over 2,000 men; and, owing to such heavy mortality, Sa'd dispensed with the ceremony of washing the bodies of the dead before lowering them in the hastily constructed tombs.³

On the third day of the battle (called Yaum Ghimas or 'Imas) the event still remained doubtful. But the arrival

1. Caetani, Vol. III, p. 647.

2. Muir, p. 170.

3. Caetani, p. 673.

of Hisham with 700 more men from Syria heartened the Arab troops, especially as by a stratagem of al-Qa'qa these reinforcements advanced at intervals in batches of 100 men; and thus the succours were magnified. Meanwhile the harness of the elephants had been repaired and they again advanced to the attack. But, acting on the advice of some Persian refugees al-Qa'qa, his brother Asim and others advanced against these pachyderms and wounded them in their trunks and eyes. Thus assailed, the elephants wavered for a time between the two armies; but, later on, they charged through the Persian army and stampeded across the canal. Rustam, however, succeeded in maintaining the day. No wonder that, in the opinion of the great authority on the battle, in Sayf b. Umar, the Arabs would have been defeated on that day but for the skill of al-Qa'qa and the arrival of reinforcements under Hashim.¹ We have also to remember when appraising the services of al-Qa'qa to the Arab cause that he organized a sort of camel corps in order to neutralize the advance of the Persian cavalry; for the horses of the Persians were unaccustomed to contact with and to the smell of the camels. The result of this ruse of al-Qa'qa was a stampede of Persian cavalry into the lines of infantry which caused serious trouble.²

A confused struggle raged throughout the third night of the battle, which has been made famous in history under the designation of the "Laylah al-Harir". According to Caetani,³ the title alluded to the groans of pain heard throughout its course; while Wellhausen supposes that the word "harir" means suppressed cries of combatting animals⁴; for the two sides were now too exhausted and furious to pronounce coherent challenges. It is curious, adds Caetani, that in the struggle at Yermuk, too, there was a night so named. On

1. Caetani, pp. 673-4; Muir, pp. 171-3.

2. Ibn Athir, II, 368; Caetani, p. 672.

3. Caetani, p. 675.

4. Wellhausen, VI, 75.

the Arab side, there were some moves attempted in the course of this night, though only partially under the direction of the High Command. Thus Sa'd ordered Tulayhah bin Khuwaylid to guard the fords of the canal below the Arab position, lest the Persians might be attempting a flanking movement. But Tulayhah could not resist the temptation to cross the canal, and boldly carried out his design. He was, however, driven back by the Persians across the canal. Other Arab bands followed up this move and attacked the Persians shouting their own tribal names to give some information to their leader of what was going on. Sa'd had to pardon such acts of "brave indiscipline".¹ Like the Arabs, the Persians kept up shouting by tribes or regiments during the second and third nights to keep up their confidence. Needless to add that these night operations were in no sense directed by the generals on either side. They marked the exhaustion as well as the exacerbation on either side, and an effort to bring the battle to a speedy termination.

It was only on the morning of the fourth day (Sunday) of the battle that the Persian army gave way. One important factor in this was a terrific storm of dust which, as Sayf bin 'Umar has recorded, beat down even the pavilion under which Rustam was watching and directing the operations.² Weil³ has justly observed that "as in Palestine the south wind forced the Christians to fly before the followers of Islam, so at Qadisiyyah such clouds of dust were blown against the Magians by a west wind, so heavy that even the pursuing Mahommedans could not see the faces of their foes". Another factor in the Persian defeat was a last desperate charge advised by Qa'qa. As all tents had been thrown down, Rustam who had been directing operations in the centre was compelled to take refuge under a mule laden with bags of treasure; but one of the heavy bags of treasure fell on him

1. Caetani, pp. 676-6, and Muir, pp. 173-4.

2. Caetani, *op. cit.* p. 676.

3. *Geschichte der Chalifen*, Vol. I, p. 70.

and crushed his back. Rendered thus incapacitated and incapable of defending himself, Rustam threw himself into the canal in order to cross it and was slain there. There are many accounts of his death and many claimants to the honour of terminating such a great career. The usual account is that he was slain by Hillal bin 'Ullafah.¹ According to Balādhuri however "Rustam was slain and his body was found covered with so many blows and stabs that the one who gave the fatal blow could not be determined. Amir-bin-Madikarib, Tulayhah ibn-Khuwaylid, Kurt ibn Jammah and Dirar ibn-al-Azwar had all rushed at him."² Some say that Rustam was killed by Zuhair ibn-'Abd Shams; others by 'Auwam ibn-'Abd Shams. In still another version, we read that Rustam shot an arrow at Hillal, who was riding towards him and transfixing his foot to his stirrup. Upon this, Hillal rushed against Rustam and despatched him.³ However that may be, with the death of Rustam the Persian army was in full flight.

On Rustam's death, no one was left to lead the army back and hence, according to Tabari, it lost 10,000 men in its flight besides those that had been killed in the three earlier days.⁴ The army corps led by Pirozān and Hormuzān were lucky in being the first to recross the dam on the canal al-Atiq; but, before Jalenus could follow with his corps, the dam was swept away and that general was slain while trying to rally his men. Amongst other noted fugitives were Zadz bin Buhaysh and Qarin, who came of a family that had given many a noted warriors to old Iran.⁵

It is noteworthy that the Arab chronometer, Sayf bin 'Umar, to whom we owe so many traditions of the great battle, has been at pains to preserve the names of some brave

1. Caetani, *op. cit.* p. 670.

2. Hitti, *op. cit.* p. 415.

3. Muir, p. 174 n.

4. Tabari, I, 2835-2837, and Caetani, p. 676.

5. Caetani, p. 678.

Persian chiefs, who with their followers refused to retreat. They preferred after the retreat to "die gloriously". On this role of honour Sayf, and following him Tabari,¹ places the names of Shariyar bin Kanara, ibn-al-Hirbidz, al-Farrukhān al-Ahwazi and Khusrawshnum al-Hamdāni.² As Wāqidi also observes, "a group of Persians planting their banner firmly in the ground said 'we shall not leave our position until we die'."³ But although such rallies were highly honourable to those who took a part in them, they cost Persia the lives of generals who could be ill spared. The same might be said of the struggle of Nakhveraghān at Dayr-i-Kā'b.⁴ Thereafter, no generals were left who could direct the defence of Ctesiphon.

Incidentally it might be observed that in the mention of the brave ibn-al-Hirbidz we have the only authority for the fact that men of the priestly caste served as fighting officers during the Sassanian age.

Neither as a tactician, nor as a strategist, could Rustam be said justly to have been found wanting, and historians have not laid at his door the adverse result of the great battle. As regards tactics, he could not be blamed for the stampede of elephants, which was certainly a great misfortune for the Persian cause; and he must be praised for restoring the battle after that event. It was in fact the advent of great reinforcements from Syria that decided the battle. Perhaps, Rustam had some inkling of the imminent advent of these fresh hostile forces; and it was that knowledge, and no "overweening confidence", that impelled him to cross the canal al-Atiq and to bring on a battle with the well-chosen and strong Arab position before him and the canal in his rear. For, the Iranian general was no rash assailant; and, as Caetani observes, Rustam knew the weakness of the

1. Tabari, I, 2345-2346.

2. Caetani, p. 678.

3. Hitti, p. 415.

4. Caetani, 652.

Persian empire at the time, and had he been able, by a show of force, he would have been glad to return to Ctesiphon with the laurels of a great moral victory. His long delay before the battle showed that he was aware of Sa'd's strategy of drawing the Persian army into the desert—a region well known to Arabs and adapted to their manœuvres of cavalry¹ but which would have been very unfavourable to the Persians. Rustam's hands were also forced by Arab raids on the one hand and by his king's injunctions on the other.²

It is all to Rustam's credit that he faced the Arab invaders in the hardest fought battle that they encountered either before or after. In none of the battles, that these invaders had fought in Syria with the forces of Heraclius, they had ever been brought so near defeat. It was no disgrace to prince Rustam that he fell after a gallant struggle against a unique combination of circumstances—the full tide of a Semite national flood, the genius and policy of Caliph 'Umar, the desperate bravery of warriors like al-Qa'qa, Hāshim and Tulayha, and finally the rage of nature itself as shown in the furious storm of dust, which went far to decide the result of the well-fought field of al-Qadisiyyah. It is also worth noting what a mass of traditions—in fact a veritable epic—has been constructed by the Arabs about the battle of Qadisiyyah. In particular, the Iraqi school of traditionists has laboured hard to embellish and ornament the epic of this fight,³ while there is also a Medinah version which is less laboured and ornamented. Finally, in times to come, the fight of Qadisiyyah served as a standard and a pattern to the Arabs of what a really hard-fought field was like. Thus, when the great battle of Siffin, with all the ferocious intensity of a civil conflict, had to be described, it was compared to that of Qadisiyyah.

1. Caetani, *op. cit.* Vol. III, pp. 708-709.

2. Caetani, pp. 709-710.

3. Caetani, *op. cit.* pp. 716-7.

The importance which both friends and foes attached to the power and personality of Rustam was well illustrated soon after his death. Thus, four thousand cavaliers from Daylam, who had formed the "royal regiment" under Rustam, did not hesitate to cast in their lot at once with the Arabs when he had passed away.¹ On the other hand, and simultaneously, Christians belonging to the Bedonin tribes on both sides of the Euphrates came to the Arab general and said: "Now that Rustam has been slain, we will accept the new religion."² Obviously, friend as well as foe, regarded the death of Rustam as equivalent to the complete triumph of the Arabs and the passing away of the Persian power; they felt that as long as he lived, the prospects of the invaders were doubtful indeed, but that with his death the doom of Persia was sealed.

What better epitaph can a patriotic general either desire or require?

1. Caetani, Vol. III, p. 916, *secs.* 106-7.

2. Caetani, Vol. III, p. 814, *sec.* 323 and Sir T. W. Arnald, *The Preaching of Islam*, p. 47.

LA PLACE DE FIRDOUSI DANS LA LITTÉRATURE IRANIENNE

PAR M. A. BRIOTEUX.

Le monde entier vient de célébrer deux grands anniversaires : le centenaire de Goethe, ce type accompli du grand Européen moderne, et le millénaire du plus grand poète épique de l'Orient, Firdousi. L'un et l'autre font la gloire, non seulement de leur pays, mais de l'humanité tout entière ; aussi, malgré les abîmes que la Grande Guerre a causés entre les peuples et qui paraissent, hélas, s'approfondir de jour en jour, toutes les nations civilisées se sont fait une joie et un honneur de fêter la mémoire du grand poète et penseur allemand, et malgré notre ignorance des choses d'Orient, nous n'avons pas oublié, non plus, dans le lointain Occident, de rendre au chantre illustre des fastes glorieux de l'antique Iran un hommage, d'ailleurs insuffisant.

Même dans notre petite Belgique, ce coin perdu du vaste univers, l'humble auteur de ces lignes a tâché de faire connaître et apprécier Firdousi à un bon nombre de lettrés de son pays, par des conférences où il a lu des traductions en vers blancs, mais dans le rythme de l'original, de quelques beaux épisodes de l'immortel Livre des Rois. Une idylle exquise, les aventures de Zal et de Roudabeh, et l'histoire tragique de Roustem tuant par erreur son fils bien-aimé Sohrab, ont charmé et ému les auditeurs venus nombreux.

C'est que, si le nom de Firdousi est, sans doute, moins connu en Europe que ceux de Hafiz et de Sa'adi, il est bien plus facile pour un étranger d'apprécier et de goûter ses œuvres. Les poètes lyriques sont, par essence, à peu près intraduisibles. De plus, les odes harmonieuses des deux grands "rossignols de Chiraz" sont imprégnées, comme d'ailleurs presque toute la poésie iranienne, de ce panthéisme

mystique appelé soufisme, dont l'intelligence exige de longues et patientes études. Ajoutons à ces premiers obstacles cet étalage d'érudition qui nous paraît incompatible avec l'inspiration du poète et auquel cependant se complaisent les Iraniens, et enfin et surtout, les ornements compliqués d'une rhétorique extrêmement raffinée, les jeux de mots et une prosodie des plus savantes. On comprend quels doivent être les efforts héroïques de l'infortuné traducteur, pour n'arriver, après tout, qu'à des résultats plutôt insuffisants. Aussi une longue introduction et de multiples notes sont indispensables pour aider le lecteur étranger à goûter les beautés des *ghazels* et des *meçnevis*.

Avec Firdousi, rien de pareil, et une traduction fidèle, sans autres explications, peut être directement appréciée par le lecteur européen. Firdousi, grâce à Dieu, n'était pas érudit ; il n'était que poète, et la simplicité grandiose de ses fresques aux vives couleurs rappelle le style imposant des phrases majestueuses, dépouillées de tout ornement, où, dans les inscriptions de Bissoûtoun, le plus grand monarque de l'Orient ancien et nouveau, ce Darius si justement surnommé le grand, a consigné pour la postérité les exploits de "l'homme perse" allant à la conquête de tout le monde connu. Cette belle simplicité est celle, également, des palais de Persépolis dont les vestiges passent pour les plus belles ruines du monde.

On a souvent dit et écrit que le Châh Nâmeh était la première œuvre importante de la littérature iranienne, le portique majestueux qui donne accès à ce palais merveilleux et à ces jardins enchantés de la poésie de l'Iran musulman. C'est vrai à certains égards, et le Livre des Rois est bien, en effet, la première grande œuvre où le réveil de l'esprit iranien se manifeste, après l'affaiblissement des califes et la morcellement de leur empire. Mais, bien plus qu'un commencement, le Châh Nâmeh est un aboutissement ; bien plus que le premier chef d'œuvre de l'Iran mahométan, c'est le dernier monument de l'Iran antique.

Cela apparaît dans la langue même. Firdousi a voulu écrire en pur iranien, en excluant ces mots arabes qui, déjà à son époque, envahissaient le vocabulaire iranien. Cet élément arabe, comme l'élément roman en anglais, a, sans doute, valu au iranien moderne une richesse de vocabulaire incomparable, mais c'est souvent, peut-être, un luxe inutile, et certains pensent qu'une langue simple est plus belle qu'un idiome composite. On a dit aussi que ces vocables arabes étaient nécessaires à l'expression d'idées pour lesquels l'ancien iranien n'avait pas de termes. C'est bien invraisemblable. Il n'est pas douteux que la langue d'un pays aussi hautement civilisé que la Perse sassanide, avec son université si florissante de Goundichapour, possédait toutes les ressources désirables. A part les livres religieux, nous n'avons que peu de restes de la littérature pehlevie, mais ils suffisent à nous donner l'idée la plus flatteuse de la variété des sujets traités.

Firdousi, animé d'un patriotisme ardent, a donc voulu faire revivre les gloires de l'Iran anteislamique. Ce n'est pas sans regret et sans mélancolie qu'il évoque cette époque lointaine, nimbée pour lui d'une auréole qui n'en éclaire que les beautés. Ces temps qui, pour un bon musulman, n'étaient que *djähiliyya* جاهلية, c'est à dire ignorance et barbarie étaient pour lui comme un âge d'or passé.

Il ne manque aucune occasion de mettre dans la bouche de ses héros des mots pleins de mépris pour les Arabes, et l'on sent bien que Firdousi leur fait exprimer sa propre opinion, quand il les fait appeler les envahisseurs, qui sont pourtant ses coreligionnaires, des "serpents aux visages de diables" etc.

Et, en effet, la conquête de l'Iran par les hordes venues du désert, n'a-t-elle pas été pour l'Iran une triste aventure? Beaucoup de bons esprits se le sont demandé souvent, et plus encore depuis que l'éveil des nationalités a transformé l'esprit du monde musulman, et que l'amour des

diverses patries est devenu un sentiment plus fort que la foi mahométane commune. Que serait-il advenu si le despote entêté Yezdeguerd, au lieu d'exiger l'attaque immédiate et imprudente qui a causé tant de désastres dans l'histoire militaire, eût écouté les conseils de son vieux général Roustem, ce Fabius et ce Koutouzov iranien, qui le conjurait d'attendre et de laisser les hordes ennemies, mal armées et indisciplinées, s'épuiser par leur violence même ?

Firdousi, quoique Musulman, ne parvient pas non plus à dissimuler sa sympathie pour l'antique religion mazdéene, et réfute, par exemple, l'épithète d'adorateurs du feu infligée aux Zoroastriens. Le feu, dit-il, n'était qu'un symbole, d'ailleurs très bien choisi, du bien et de la pureté, et, après tout, autant vaut adorer le feu brillant que la pierre noire de la Mecque. Je n'insiste pas sur les nombreux passages de ce genre, bien connus et souvent cités. J'attirerai seulement l'attention sur les vers de l'histoire de Zal et de Roudabeh, où est décrite la première entrevue entre Mihrab et Zal : Mihrab ayant invité Zal chez lui, le jeune prince hésite à accepter, craignant, dit-il, que son père Sam n'y trouve à redire, parce qu'il est d'autre religion. Puis le récit continue comme suit :

“ Quand Mihrab l'entendit, il l'approuva, mais, dans son for intérieur, il appela Zal sectateur d'une religion impure. Il s'éloigna du trône de Zal en se pavanant, rendant hommage à la fortune qui le favorisait, mais personne (de l'entourage de Zal) ne daigna l'honorer d'un regard ; on le considérait comme un vil suppôt des diés, parce qu'il était d'autre religion et d'autre voie.”

(Ed. Vullers, p. 151, vv. 410 sqq.)

Sans doute, on le sent bien, Firdousi avait été souvent témoin de faits du même genre, car, à son époque, les Zoroastriens étaient encore nombreux en Iran et ce n'est que

peu à peu leur communauté, dans le pays même, a été réduite aux groupes peu importants de Yezd, de Kirman et de Téhéran.

Il nous semble, d'ailleurs, qu'on peut déplorer que le Mazdéisme n'ait plus actuellement, dans le monde, que quelques dizaines de milliers d'adeptes. On ne peut, en effet connaître sans l'admirer cette religion si philosophique, qui explique ce problème torturant de l'origine du mal, qui fait du travail une vertu, du défrichement d'une terre une œuvre pie, qui condamne comme des péchés la saleté et la paresse, qui impose à l'homme les plus grands égards pour ses humbles serviteurs, les animaux domestiques. Combien a changé, depuis le triomphe de l'Islam, le sort des chiens bons et fidèles et celui des pauvres petite ânes patients et doux.

Animé par sa sympathie pour la religion de son Iran bien-aimée d'autrefois, Firdousi a donc osé tenir des propos qu'aucun de ses successeurs n'a pu se permettre, et l'on peut même s'étonner qu'ils aient subsisté dans le texte. Nous n'avons guère de détails authentiques sur la vie de Firdousi, mais on peut sans doute en croire la tradition qui rapporte qu'un mollâ fanatique interdit d'inhumer le poète à l'intérieur de la ville, et que ses restes allèrent dormir leur dernier sommeil dans la campagne déserte.

Il est probable aussi que c'est, comme on l'a dit, pour faire, en apparence du moins, amende honorable, que Firdousi a mis en vers, à la fin de sa vie, l'histoire romancée de Yoûssouf et Zouleikha, basée sur la douzième soura du Coran. Pour ma part, et contrairement à l'opinion d'autres orientalistes, je n'ai pas goûté cette œuvre où le génie de Firdousi ne jette que de rares éclairs ; c'est bien un froid pensum dépourvu d'ardeur poétique et une œuvre de vieillard fatigué. Cependant Firdousi y apparaît comme novateur. Il y crée le roman poétique, le *meşnevi*, auquel la littérature iranienne doit quelques-uns de ses plus beaux chefs-d'œuvre, à commencer par la *Khamse* de Nizami.

Pour en revenir au Châh Nâmeh, que serait-il advenu si Firdousi ne l'avait pas composé ? Sans doute un petit nombre d'historiens peu lus auraient conservé quelques souvenirs des annales de l'ancien Iran, mais leurs récits auraient dormi dans la poussière des bibliothèques, peu connus des lettrés et tout à fait inconnus de la masse du peuple iranien qui aurait perdu, vraisemblablement, comme l'ont fait les Coptes chrétiens et, après-eux, les musulmans d'Egypte, le souvenir du passé glorieux de leur belle patrie.

Grâce à Firdousi, depuis mille ans, les plus humbles Iraniens ont connu et chanté les héros de leur antique histoire embellie par la légende. L'illustre poète qu'on vient de célébrer est le plus grand bienfaiteur de son pays, et jamais la lecture du Châh Nâmeh n'a été plus opportune qu'à ce moment, pour exalter l'ardeur patriotique et la légitime fierté de l'Iran renaissant.

FIRDOUSI AND HIS PREDECESSORS.

By P. B. VACHHA, M.A., LL.B., ADVOCATE.

The most striking and perplexing fact in the history of Iranian literature is the apparent absence of literary ancestry for the birth of great poetry in the 10th century of the Christian era. The Sassanian Empire and Iranian culture were destroyed and obliterated by the middle of the 7th century. For nearly 300 years thereafter, there is hardly any literary composition worth the name in Persian. Arabic is the language both of government and of belles lettres; and the native tongue is despised and neglected in much the same way as Anglo-Saxon in England after the Norman conquest. Nor does a single specimen of Sassanian poetry appear to have survived the catastrophe which overwhelmed Iran. The extant Pahlavi literature is almost entirely theological and liturgical, except one or two works like the *Kārnāmak* of Ardashir and the *Yātkār-i-Zarīrān*. There is not, and apparently there never was, any trace or tradition of ancient Persian poetry, except legends about the metrical efforts of Bahrām Gūr and the minstrelsy of Barbud in the time of Khusrav Parviz. There are similar legends about romances like *Wis-o-Ramin* and *Wamiq-Adhra* existing in Pahlavi or Middle Persian. Curiously enough, Awfi and other old anthologists quote Bahrām Gūr's supposed Arabic verses; but of his Persian compositions not a single line has been preserved, except one solitary and obviously spurious verse cited by both Awfi and Dowlatshah. Thus, until the end of the ninth century, Persian poetry presents a practically blank chapter. And yet, before the next hundred years are out, we have not only the elaborate exercises of Rudaki, Daqiqi and Unsuri, but the miracle of the *Shāh-nāma* itself. We have a literary language of matchless beauty and power, flexibility and finish, evolved out of—what? It is difficult to believe that the theological tracts, which are practically all

the evidence we have today of the language of Sassanian Iran, could be the direct progenitors of the immortal accents of Firdousi. What model, or indeed even what materials, had he on which to rear so mighty and majestic a structure? Could it be that, in point of fact, in the times of Bahrām Gūr, Noshirwān and Yezdegird, the Iranians spoke and wrote a more fluent and flexible idiom, and composed literary works of greater artistic merit than the Pahlavi literature which has come down to us warrants us in believing? If so, could it happen that they are all irretrievably lost? Nor is the problem solved by attributing this amazing outburst of the Iranian genius to the influence of Arabic. The *Shāh-nāma*, the supreme effort of that genius, is almost entirely of native inspiration in form, substance and spirit. The Arabs never had any epic poetry to speak of; and Firdousi's language is remarkable for a conscious and deliberate avoidance of the Arabic element to the utmost limit possible. He does not mention, as far as I am able to recollect, a single Arabic poet or historian in the course of his narrative. His sources are all indigenous.

Of his predecessors in the domain of Persian poetry too, Firdousi mentions by name only Rudaki and Daqiqi. Even his great contemporary Unsuri, the poet-laureate of Sultan Mahmud's court, although associated with him in anecdote, is not referred to in the *Shāh-nāma*.

The renaissance of modern Persian language and poetry is supposed to have begun in the reign of the Abbaside Caliph, Al-Mamun, the son and successor of Haroun-Ar-Rashid (813 to 833 A. D.). Until then, Arabic was the language of the court and government. But the rigour of the prevailing fashion was relaxed by him, probably because of his pro-Persian proclivities, due to his mother having been of Iranian blood. Firdousi refers to Al-Mamun thus :

چو مامون جهان روشن و تازه کرد چنین نامه بر دیگر اندازد کرد

دل موبدان داشت و رای کیان بیسته بهر دانشی بر میافت
 کران مایه بوالفضل دستور اوی که اندر سخن بود کنجور اوی
 فرمود تا یارسی و دري بگفتند و کوتاه شد داوری

"When Mamun brightened and renovated the world he transformed this book (*Kalilah* and *Dimna*). He had the heart of Mubeds and the intelligence of the Kyānians; and he was well equipped in all kinds of knowledge. Then the noble Abul Fazl, his minister, who in matters of letters was his treasurer, ordered that Persian and the native idiom should be spoken, and the controversy was ended."

The first man to compose verse in modern Persian is stated to be a man named Abbās of Merv, and several verses in praise of Al-Mamun composed by him in about 813 A.D. are quoted by Awfi. They are overweighted with Arabic words, and some competent persons regard them as spurious. Better authenticated is the following anecdote about one Hanzālā of Bādghis, who is mentioned both by Nizāmi Aruzi and Awfi among the earliest of Persian poets. About 875 A.D. Ahmed b. Abdulla Al-Khujastāni, who was originally an ass-herd, wrested Khorāsān from the successor of Yācoob Leith. He was asked how he, an humble ass-herd, could aspire to become the Emir of Khorāsān. He replied that the urge to high achievement came from two verses of Hanzālā:

مهنری گر بکام شیر است شوختر کن ز کام شیر بجوی
 یا بزرگی و ناز و نعمت و جاه یا چو مردات مرگ رویا روی

"If lordship lies within the lion's jaws, go face the peril and seize it even in the lion's mouth. Either achieve greatness and joy and riches and rank, or like a man face death without flinching."

Note the simple vigour of these verses in contrast to the artificial ornateness of the verses attributed to Abbās of Merv.

The same simplicity and directness is to be found in other early writers of the 9th century, like Shahidi-e-Balkhi and Abu Shakur of Balkh, to judge by specimens cited in the anthologies. The latter has—

درختی که تلخ بود کوهرا اگر چرب و شیرین دهی مرورا
 همان میوه تلخ آرد بدید ازو چرب و شیرین نخواهی مزید
 which undoubtedly inspired the famous passage in Firdousi's
Hajwa of Sultan Mahmud :

درختی که تلخ است ویرا سرشت گرش در نشانی بیباغ بهشت
 در از جوی خلدش بهنگام آب بیخ انگبین ریزی و شهد ناب
 سرنجام کوهر بکار آورد همان میوه تلخ بار آورد
 The idea is the same; but what a difference between the
 bald presentment of it by the more ancient poet and the poetic
 graces which have made Firdousi's verses immortal.

In one of his lyrical pieces, Firdousi refers to another predecessor, Abu Tahir Khusravāni, and actually incorporates by way of *tadhmin* one of the latter's verses :

یاد جوانی کنوت موبه دارم بر آن بیت بو طاهر خسروانی
 جوانی من از کودکی یاد دارم درینا جوانی درینا جوانی

But the most considerable of Firdousi's predecessors in the realm of Iranian poetry were Rudaki and Daqiqi. Of these, Rudaki, who flourished under the Samanide princes, is on all hands regarded as the Father of Persian poetry. He is the first poet who composed a *Divan*; and he also versified the Fables of Bidpai under the title *Kalilah* and *Dimna*. Firdousi refers to Rudaki in connection with his notice of the latter work in the reign of Noushirwan. Neither Rudaki's *Divan* nor his *Mesnavi* of *Kalilah* has come down to us. But a number of his verses and fragments have been preserved; and these display a simplicity and straightforwardness of diction, which must in some measure have helped to

mould Firdousi's style. His famous ode on Bokhara beginning

بوی جوی مولیان آید همی یاد یار مهربان آید همی
—which so much affected his patron Emir Nasr, that he rushed back to his forgotten capital without waiting even to put his boots on,—is one example. Another is the elegy:

ای آنکه غمگینی و سزاواری و اندر نهان سر شک همی باری
رفت آنکه رفت آمد آنکه آمد بود آنچه بود خیره چه غم داری
هموار کرد خواهی کینی را کینی است کی پذیرد همواری
شو تا قیامت زاری کن کی رفته را بزاری باز آری

But the one outstanding and genuine precursor of the poet of the *Shāh-nāma* was Daqiqi. His full name was Abu Mansur Muhammad b. Ahmad ad-Daqiqi, "Essentially and aggressively Muhammadan", as Prof. Browne puts it. From this, Prof. Browne argues that the general belief about Daqiqi having been a Zoroastrian is not well founded. This belief, however, does not rest merely upon Daqiqi's own explicit profession of the faith of Zoroaster in one of his lyrics, but on other important factors which the learned professor entirely overlooks. To start with, why did Daqiqi select the advent of Zarathushtra and the religious wars of Gushtāsp and Isfandiyār, out of the whole history of Iran, for versifying in the first instance, unless the subject had a special attraction for him? Again, the terms in which the poet refers to the prophet of Iran and his mission are much too favourable for a non-Zoroastrian of that age. And a verse like the following would sound curious coming from a genuine Mussalman:

که آن خانه را داشتندی چنان که سر مکه را تازیان ابن زمان

"That temple was kept even as the Arabs at the present day keep their Mecca."

Daqiqi wrote a thousand verses describing the mission of Zarathushtra and the wars of Gushtāsp and Arjāsp, when

his career was cut short by the dagger of an assassin. Firdousi incorporates them in the *Shāh-nāma*. In spite of some scepticism, it cannot really be disputed that they are the genuine work of Daqiqi. There is a clear difference of style and diction; and what is more notable, an entire absence of creative and imaginative power such as distinguishes Firdousi's normal utterances. Daqiqi's versification is simple and fluent, and his language purer even than Firdousi's. There are a number of felicitous lines; but not a single passage displaying real poetic power. The descriptions of battles and warriors are tame and spiritless, and on the whole the composition is little more than versified prose. Firdousi refers to Daqiqi sympathetically at first; but in the end passes a somewhat severe and ungenerous criticism upon the literary effort of his unfortunate predecessor; and even admits that one of his objects in inserting Daqiqi's verses in his own work was to illustrate the difference between his poetry and Daqiqi's. This sounds ungracious; but his condemnation of Daqiqi's work —

نکه کردم این نظم سست آدمم بسی بیت ناتندوست آدمم

"I examined these verses and found them feeble. Many a verse appeared wanting in robustness"—

is by no means unjustified. However, in conclusion, he relents and acknowledges that Daqiqi was the pioneer in the path which he pursues:

همو بود کوینده را راهبر که شاهی نشاید بر گاه بر

Daqiqi first employed for his epic the *Taqarub* metre, which is indeed the most appropriate for heroic poetry; and Firdousi is unquestionably indebted to him for the form, style and language which distinguish his work. He is an important landmark in the development of Persian poetry, and laid truly and well the foundations upon which Firdousi reared the superb edifice of the Iranian *Nationalépos*.

INTERPRETATION OF YASNA HÂ 38. 5.

By KHODABAX EDALJI PUNEGAR, B.A.

TEXT

.سپاسد .سپاس .سپاسد .سپاسد .سپاسد .سپاسد .سپاسد .سپاسد .سپاسد .سپاسد
 .سپاسد .سپاسد .سپاسد .سپاسد .سپاسد .سپاسد .سپاسد .سپاسد .سپاسد .سپاسد
 .سپاسد .سپاسد .سپاسد .سپاسد .سپاسد .سپاسد .سپاسد .سپاسد .سپاسد .سپاسد

The above is one of the difficult passages in the Avesta, which has taxed many a scholar's ingenuity in translating it. It is futile to read in this passage different kinds of water as such. The word *سپاس* or *سپاسد* in the Avesta seems to have been employed not only in the sense of "water" or "river" but also in the general sense of liquids of all kinds. It may be said with certainty that in this paragraph, by *سپاس* or "waters" are meant different secretions within the body of man, known in medical science as "hormones", and specially those which are of unique utility in the internal generating parts of females.

Besides, water is a highly essential element in the formation of a living tissue. Every secretion and excretion of the body is held to contain more than 90 per cent. of water and as such a sufficiently great importance is attached to it in the passage under interpretation. The hormones mentioned therein are declared as "the best and supreme masters of all", and we see the justification of this statement, when we grasp the important part these various hormones play for the upgrowth and preservation of the child in the body of the mother, and in the building up of the growth, disposition, character and tendencies of mankind.

EXPLANATION OF IMPORTANT WORDS

سپاسد. √ *سپاس*, *سپاس* "to live". Hence "the life-element" within the body of man, namely, "the hormones". Compare

𐬨𐬀𐬭𐬀𐬎. Gen. sing. of 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬎 (✓ 𐬀𐬭𐬀 "to give" + 𐬀𐬭𐬀 abst. suffix), "charity". The usefulness of hormones and water in the formation of the living tissues has been aptly styled here as charitableness and that too 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬎 - 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬎, i. e. "long-armed", in other words "of far-reaching value". Mills: "Those good (objects) of our offerings, ye long of arm"; Spiegel: "on account of offering, (who) with long arms"; Pahlavi: "I am charitable unto you who are good, who with long arms lead the body of the earth...".

A variant of 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬎 is 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬎. The Pahlavi rendering of this word is 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬎 ('ni-it'), "may lead, carry". The Avestan word is derived from ✓ 𐬀𐬭𐬀, "to reach". The form 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬎 is inexplicable, though it may be taken as an extended form of the ✓ 𐬀𐬭𐬀, in which case the correct form should be 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬎, "reach". Mills "reach"; Spiegel "lead".

𐬨𐬀𐬭𐬀𐬎 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬎. 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬎 "in return", "in connection with", "as regards", "in respect to". 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬎 (Sk. व्यादा) is made up of 𐬀𐬭𐬀 + 𐬀𐬭𐬀 + 𐬀𐬭𐬀 "to give", i. e., "to give away", or "to deliver", "to open wide", "to separate", "to give delivery (of a child)". cf. Fravardin Yast § 11: 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬎𐬀𐬭𐬀𐬎 "uptil delivery". Mills: "sickness"; Spiegel: "without creating"; Pahlavi 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬎 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬎, "giving separately" i. e. "delivery", "parturition".

𐬨𐬀𐬭𐬀𐬎 (Sk. संदा) is made up of 𐬀𐬭𐬀, 𐬀𐬭𐬀, "together", and 𐬀𐬭𐬀, "to put", i. e. "to put together", "to conceive". cf. Fravardin Yast § 11: 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬎𐬀𐬭𐬀𐬎, "conception". Mills, "misfortune"; Spiegel "without speaking"; Pahlavi 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬎 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬎 "separate utterance". See Sk. प्रतिष्ठा = "to give back", "to restore".

𐬨𐬀𐬭𐬀𐬎. (See 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬎 above). Here, "mothers".

𐬨𐬀𐬭𐬀𐬎 ✓ 𐬀𐬭𐬀 "to live" + 𐬀𐬭𐬀 abstract suffix. 𐬀 - stem 1/3. "The life-elements" or "the life-giving principles" (in mothers 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬎). Hence "the milk", which is greatly essential for the growth of a child. Pahlavi 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬎, "milk".

Mills: "Ye, mothers of life"; Spiegel, "Mâtaro-jitayô (milk)".

TRANSLATION.

We-declare the (following) fluids (hormones) to be the best, and the supreme masters-of-all: Your hormones, Your seminal-fluids, Your foetus-maintaining *liquor amnii* (fluids in the uterus). These Your good (fluids), (having) long-arms of charitableness¹ reach (bring up) the milk in-connection with delivery and conception.²

1. "Of far-reaching value,"

2. The idea seems to be that these waters or fluids produce lactation between the periods of conception and delivery.

SOME GLIMPSES INTO THE PUBLIC AND PRIVATE LIFE OF SĀSĀNIAN KINGS. *

BY SHAMSU'L-'ULAMA DR. U. M. DAUDPOTA, M.A., PH.D.

Sāsānian kings had many rules of etiquette varying with the different stations of people, who found access to them. These rules were strictly observed from the days of Ardashīr bin Bābak, until they were modified by Parwīz, who as a result of this innovation was assassinated by his son Shīrūyah (pp. 7-9).

DINING WITH KINGS.

Persian kings degraded those who did not observe moderation in eating in their presence (p. 13). It is said that when the Mūbadhān Mūbadh died, Shāpūr the Great, known to the Arabs by the nickname of Dhu'l-Aktāf (The shoulder-blade-borer), was informed about a man belonging to the district of Ištākhr, as the most suitable candidate for the post of High Priest, on account of his learning, piety and trustworthiness. So he had him summoned. When he went in to see Shāpūr, the latter called for his dinner and asked the man to dine with him. Shāpūr took hold of a roast fowl, and divided it into two halves, putting one half before the man and the other before himself. Then he beckoned to the man to partake of his share and not to mix it with any other food, as it would prove as an appetiser to him and be light on his stomach. Shāpūr began to eat his

* Being free translations of pertinent passages from "Kitābu't-Tāj fi Akhlāq'il-Mulūk", attributed to al-Jāhīz, ed. Aḥmad Zakī Bāshā, Cairo 1914. Jāhīz was born somewhere about 160 A.H. at Basrah and died in 255 A.H. He came across great scholars of his time, like al-Aṣma'i, Abū 'Ubaydah, Abū Zaid, from whom he acquired much knowledge. He also associated with some of the most celebrated translators from Pahlavi and Syriac. Hence his books are interspersed with much valuable historical information about ancient Iran, that is scarcely available in other sources. In his Tāj he seems to have drawn upon the "Āyin" of Ardashīr, which was translated by Ibn u'l-Muqaffa' from Pahlavi.

own share in his usual way, while the man finished his share before Shāpūr and stretched his hand to another dish, being closely watched by Shāpūr. When the covers were removed, Shāpūr said to him, "Good bye! Return unto thy town, for our ancestors used to say, 'He who eats voraciously before the king, will also be voracious in the property of subjects and common people'" (pp. 15-16).

TALKING WITH THE KING AT THE TABLE.

While eating, the king should not be spoken to, even though he may begin the converse. For, it is not proper to give him a reply. One should simply listen to him with eyes cast down. For some reason of this sort, when the covers were laid before Sāsānian kings, they only murmured and not a word was uttered until the covers were removed. But, if they were compelled to say something, they did so by means of signs and nods, thereby pointing out what they meant. They would say, "The life of this world depends upon food, therefore man must occupy his body and mind in eating, so that every creative organ may take its share of the food, and so that the body and the animal soul, which resides in the heart, and the humour, which is in the liver, may receive their proper nourishment, and nature may have its course." Many advantages of silence at the time of eating are mentioned in their "Āyīn" (pp. 18-19).

HOB-NOBBING.

Ardashīr was the first to arrange the ranks of his pot-companions and divide them into three classes :

The cavaliers and princes constituted the first class. They were seated at a distance of 10 cubits from the curtain of the king.

The second class, which comprised the courtiers, boon-companions and other respectable people and learned men, who enjoyed the privilege of talking with the king, sat 10 cubits farther from the first class.

The third class, which sat 10 cubits still farther, consisted of jesters and buffoons. But there was none in this class who was known to be of low stock, or defective in body, or disproportionately long or short, or of obscure parentage, or those who followed mean professions like weavers and barbers, even though they might possess occult powers.

In this connection Ardashir would say: "There is nothing more harmful to the king than the company of the weak-minded, or conversation with the low. For, just as the mind improves by talking with the noble, the cultured and the worthy, so does it get contaminated by association with the ignoble and the mean, and becomes impaired and devoid of its excellences, even like the wind which, when passing over perfume, carries sweet smell with it, strengthening and exhilarating the body and soul, and which, when passing over carrion, does by its contact a lot of harm to the mind" (pp. 21-25).

FOUR DIVISIONS OF PEOPLE AMONG THE IRANIANS.

Similarly, Ardashir divided his people into four classes:

- (1) Cavaliers from among the sons of kings;
- (2) Devotees and keepers of fire-temples;
- (3) Physicians, scribes and astrologers; and
- (4) Cultivators, artisans and the like.

And he used to say: "Nothing brings about the change of a kingdom and disintegration of a country swifter than the alteration in the order of these classes, by raising the low to the dignity of the noble and by degrading the noble to the rank of the low" (p. 25).

SPECIAL BOON-COMPANIONS FOR EACH CLASS.

In the same way, each of the above classes had its special musicians and singers, and none of them dare sing to the other classes, even if ordered by the king, whom they

could disobey in this respect. Ardashir had two intelligent slaves who were always by his side at the time of drinking, and who were strictly ordered to record every word uttered by the king, especially when he was in a state of intoxication. On the next day, when he removed the curtain, the scribe would recount to him every word that he had said before he fell asleep. So when he read to him what he had ordered a particular player to do, and how the latter had disobeyed him, he would call that player, invest him with a robe and reward him, saying, "Thou wast right in what thou didst, and the king was wrong in what he did. This is the reward for thy correct behaviour, while my punishment is that I shall not mutter prayers except over barley and cheese." So on that day, he would have no more than these two articles of food.

This they did in order to enforce their laws and preserve their institutions, so that they could punish their subjects for the same kind of misdemeanour (pp. 25-27).

HOW THIS ORDER WAS DISTURBED BY BAHRAM GUR AND SUBSEQUENTLY RESTORED BY NAUSHIRWAN.

All Sāsānian kings acted in this wise, until the time of Bahrām Gūr, son of Yazdajird, who maintained the ranks of the princes, nobles and keepers of fire-temples as they were, but equalised the two classes of courtiers and musicians, raising those who pleased him, even though they belonged to a lower class, and degrading those of the high class to the lower one, if they did not meet with his approval. In this he violated the custom of Ardashir. This state of affairs went on, until Naushirwān restored the old order of things (p. 28).

CONCEALMENT OF KINGS FROM THEIR POT-COMPANIONS AND THE DISTANCES BETWEEN THE VARIOUS CLASSES.

All Sāsānian kings, right from Ardashir bin Babak to Yazdajird used to screen themselves from their pot-compa-

nions by means of a curtain, which was situated at a distance of ten cubits from them. Thus the first class of companions were seated 20 cubits from the king.

A cavalier, called "*Khurram Bāsh*", was in charge of the curtain. When he died, another cavalier was appointed in his place and called by the same name. When the king sat with his companions and occupied himself, the *Khurram Bāsh* would order a man to ascend an elevated place in the centre of the king's house and cry with a loud voice within the hearing of all present, "O tongue, preserve thy head, for thou art sitting this day with the King of Kings", and then come down (p. 28).

This was repeated on every day the king sat for his merriment, and not a creature dare open his tongue for good or bad, until the curtain moved, when the man in charge would appear and deliver the order of the king, saying, "Do this so-and-so, and sing this tune so-and-so". All companions, whether grandees, nobles, princes, king's brothers, uncles and cousins, or those of the lowest class, were all alike in the presence of the king, maintaining spell-bound silence (p. 29).

This went on until the time of Ardawān, the Younger*, who was wont to say, "Let him, who has any request to make, write it on a piece of paper and send it on to me before I divert myself, so that I should be able to understand its contents (p. 29), and my orders should be issued while I am in my proper senses". He who made a request at any other moment was beheaded. It was this king who first introduced this rule, and he would not disappoint any petitioner, but would not give him directly (p. 30).

This procedure lasted until Bahrām came to the throne. He would say to the companions, "When you find

* Presumably the last king of the Ashkānian dynasty, who was overthrown by Ardashir. But the author has all along been speaking about Sāsānian kings, and therefore it seems some other name is meant here.

me amused, having passed from seriousness to frivolity, make your requests." He appointed the curtain-keeper to look to their petitions. So when he got drunk, the people would extend their hands with the petitions, which the curtain-keeper would pass on to him. He would take them in one of his hands, crumple them, and then throw them, without looking at them, saying, "Carry out all they contain". Thus in one night, the amount of bestowals in the form of granting estates, discharging debts, or demanding gifts, would come upto a million or more. However, such things did not happen always.

If any one of the petitioners desired what was above his deserts, and exceeded the bounds of moderation, then his request would not be granted. He would thereafter be styled a fool, and his petition would not be accepted in the future (p. 30).

**KING'S EXCLUSIVE RIGHT IN THE MATTER OF PERFUMING,
TOILETTE, ETC.**

The king may not do things in which he would appear on an equal level with his familiars and pot-companions, say in the matter of perfuming, for perfuming is not like food and wine in which they can participate with him. Similarly it is incumbent on the king's familiars and companions not to touch perfume when the king perfumed himself, so that he should be distinguished among them (p. 46). Nothing was more pleasing to ancient kings than to do what their subjects could not do, or dress in a fashion which was forbidden to the subjects. This custom was followed by Ardashir bin Babak, the wisest of the Sāsānids. When he put the crown on his head, no one within his dominions would dare to put on his head basil-twigs, resembling him. When he wore a particular dress, no one would be seen with a similar dress on him. And when he put on a ring, it was forbidden to the people of his kingdom to put on a ring

with that kind of bezel, however distant the resemblance (p. 47).

KING'S ABSOLUTE RIGHT TO DO CERTAIN THINGS
WITHIN THE CAPITAL.

It was a prerogative of the king to fix a particular day in the year to do any one of these three things : scarification, phlebotomy and drinking a medicine, and none within the capital ventured to do these things on the same day. Iranian kings used to punish the offenders in these three matters. They would say, " When the king lets his blood, none is allowed to let blood on that day, lest he should match the king in his action. Rather is it the duty of all people, high and low, to enquire after the health of the king, occupy themselves with praying for his safety and recovery, and be solicitous as to the result of his treatment."

It is said that Naushirwān often got himself scarified on Saturday, when the proclaimer would go round in the morning and cry, " O loyal citizens, let you give up cupping on this day in memory of the king's operation, and O cuppers, make this day for your women and for washing your clothes!" He did the same thing on the day he let his blood or took medicine (pp. 89-90).

HOW THE COURTIER'S SHOULD TALK TO KINGS.

It is one of the privileges of the king that none of his courtiers should talk to him directly about their needs until he himself broaches the subject. If any one fails to observe this etiquette, he may be debarred from the court. However, Shīrūyah bin Parwīz has said, "The familiars are excused, if they report their needs to the king directly at the time of hardship, or when they are unfairly treated by him, or when some one dies among them, or when they are overwhelmed by successive calamities. When that is the case, the king should look to their interests and gratify their legitimate needs. But if they are in possession of sufficient

means, enjoy utmost prosperity, and king's favours and bounties continually pour on them, and inspite of all that they want more, actuated by greed and rivalry, then such people should be deprived of their means, which should be given to others, and they should be degraded to a lower rank and subjected to the tails of bullocks and the tilling of land " (pp. 49-50).

HOW ONE SHOULD LISTEN TO THE KING.

When the king speaks, every one else should be all ears and eyes. The following story of Naushirwān is related in this connection :

" Once Naushirwān was riding along (no one dare pace with him unless asked, for all the dignitaries were placed behind him according to their ranks. If he looked on the right, his body-guard would go near him ; but if he looked on the left, the Mubadh would approach him. Then the king would order him to bring so-and-so for keeping company with him), when he turned his glance to the right. At this his body-guard drew near him and was ordered by him to fetch so-and-so. When that particular person* was brought, Naushirwān said to him, " Tell me, how Ardashir fought with the king of Khazar." Although this man had heard the story once from the king's mouth, he was unable to answer, and made Naushirwān think that he did not know it. Thereupon the king began to tell him the story and the man was attentive to him with all his heart and soul. They were then riding along the bank of a river, and the man, on account of his rapt attention, did not mind the footsteps of his horse. Suddenly one of the feet of the horse slipped and it tilted towards the river. The man fell into the water, while the horse became scared. Naushirwān's servants and pages ran to his rescue, extricated him from the horse, held him on their hands, and brought him

* Mazūdf, who attributes this story to Shīrūyah, mentions the name of this person as " Bundār b. Khurshīd " (Vol. VI, pp. 124-126).

out of water. The king felt very sorry at this misadventure and dismounted at the spot, where a carpet was spread for him. He sent for a suit of clothes from his own wardrobe and made the man wear it. At this time, the breakfast was brought and the king invited the man to join him. While they were eating together, the king asked him why he did not mark the footsteps of his steed. He replied, "O king, when God bestows a blessing on a creature, he counter-balances it by a corresponding hardship, for hardships are suffered according to the measure of blessings. Now God vouchsafed two favours on me, viz. the king's choice of me from amongst this vast crowd, and his giving me the benefit of learning the plan of battle fought by Ardashīr, which I could not have learnt even if I had gone to the remotest corners of the earth. Since both these blessings combined at one and the same time, they were equalled by this calamity, and had it not been for the king's cavaliers, his servants and his earnestness, I was almost on the verge of destruction. Besides, if I had been drowned, and had left the face of the earth, the king would have left for me an immortal name, so long as light and darkness exist." The king was delighted and remarked, "I did not think that thou wert capable of all this." He then filled his mouth with diamonds and pearls and made him one of his familiars; so that his voice prevailed in almost all matters (pp. 54-55).

THE ETIQUETTE OF BEARING COMPANY WITH THE KING.

It is a privilege of the king that when any one has the honour to accompany him, his riding beast should not dung, or stale, or hanker after the mares before it, or make any noise, or seek to be over against the king's steed, and if it does, the rider must check it.

It is related that Qubād was once accompanied by a Mubadh, whose horse dunged on the way. Qubād perceived this, and the Mubadh felt very awkward. In the course of

conversation, Qubād asked, "What is the first thing by which a man's weak-mindedness is judged, O Mubadh?" He replied, that he should not give fodder to his horse the night before the morning when the king goes out for a ride. Qubād laughed until his molar teeth were visible, and said, "By God, how excellently thou hast alluded to the action of thy horse in your speech! Truly, it is for some reason that the kings have given thee precedence, and put the reins of their authority in thy hands?" Then he halted, and ordered a horse from among his own, saying to him, "Shift from the back of this offender to the back of this one obedient to you."

KINGS DO NOT PRECIPITATE IN TAKING VENGEANCE UPON
THOSE WHO HAVE BETRAYED THEIR TRUST.

Kings as a rule overlook the minor faults of their confidants and courtiers, but even in major offences punishable with death, they rarely hasten their revenge. They bide their time, until a proper opportunity offers itself, leaving the offender in a sense of false security. A story is told of Naushirwān who compassed the death of a favourite, who had betrayed his trust after waiting for seven years.

Naushirwān came to know that a favourite servant of his had acted perfidiously in respect of his harem, without the latter being aware of it. The offence was punishable with death, but since Naushirwān had no clear evidence against him, he could not put him to death. Moreover he did not wish to reveal his offence, since it meant a reflection on him and his country. Nor could he kill him secretly, since it was not permitted by his religion or by the practice of his ancestors. So after a year, he called him privately and said, "I am perturbed by the secret designs of the Roman emperor and I should like to know what they are. But I cannot find a more trustworthy person than you. I have thought of equipping you with merchandise for sale in the Roman territory, where in the garb of a trader you can

listen to all political news and acquaint yourself with the secrets, of which we are in so much need."

The man said, "I'll do that, O king, if thereby I can win your love and favour." Thereupon the king supplied him all the necessary commodities and money, and he started for the Roman territory, where he transacted his business, learnt the language of the people, and came to know some of the secrets of the Roman emperor. He then returned to Persia and imparted the news to Naushirwān, who made much of him. He was again ordered to go to the Roman country and settle there for the purpose of trade. He did so, until he became widely known. Thus he went on for six years. In the seventh year, the king ordered a likeness of the man to be drawn on one of the bowls in which he drank wine, in such a way that he was facing the king, as if talking to him, and bending his head as if he was confiding some secrets to him. Then he gave this bowl to one of his attendants, saying, "Kings will like this cup. If you wish to sell it, give it to so-and-so, when starting for the Roman territory. If he is able to sell it to the king, you will be benefited, but if he cannot do that, he will sell it to his ministers or his relatives." He repaired to the man at night, when he had just put his foot in the stirrup, and requested him to sell the bowl to the Roman emperor, and thereby secure his favour. Since the man knew that the servant was a favourite of the king, he agreed to his proposal and directed him to give it to his treasurer with the words, "Keep it with you and when I go to see the emperor, let it be among the things I have to present to him." When he was going to see the emperor, the treasurer handed over the bowl to him. He put it among the articles he had to offer to the emperor. When the bowl was in the hands of the emperor, he looked at it carefully and espied the likenesses of Naushirwān and the man on it. He then asked the man to tell him if the likeness of a man of low stock could be drawn along with that of the king. He said,

"No." "Is then a likeness drawn on the king's bowl without rhyme or reason?" asked the emperor. He replied, "No." The emperor then asked, "Are there in the court of the king two persons of exactly the same features as in this likeness?" He replied, "Not that I know of." Then the emperor examined him thoroughly and found that his limbs and features exactly resembled those of the likeness on the bowl. The emperor burst into laughter, but the man did not dare to ask him the reason thereof, through awe and respect. Then he said, "Even a sheep is wiser than man, since it takes hold of its knife and buries it, while you have given us your knife with your own hands." Saying this, he asked him whether he had taken his food, and on learning that he had not, he ordered the food to be brought before him. The man said, "O emperor, I am a humble slave, and a slave does not eat in the presence of the king." Thereupon the emperor exclaimed, "You are a slave when you are with the Roman emperor, knowing his designs and discovering his secrets, while you are a king and a boon-companion of a king when you return to Persia. So feed him." He was then given food and wine, and when he became drunk, the emperor said, "It is one of the rules of our kings to kill the spies on the highest place possible, and not to kill him while they are hungry and thirsty." He was then taken to the top of a tower, overlooking the city, and beheaded there, his trunk being thrown down and his head hung up aloft for the people to see.

When the Kisrā heard this news, he asked his body-guard to order the crier to cry at the peal of golden bells, "Every one who deserves death, is killed on earth, except the one who acts perfidiously to the king in respect of his harem, for he is killed in the sky." And none of his people knew what he meant thereby until he died (pp. 62-65).

For this reason Persian kings tried the honesty of their servants in various ways, before putting them in charge of

their household. In this respect, an interesting story is recorded of how Parwīz tested one of his favourites (*vide* pp. 94-97).

RESPECT FOR KING'S COURT DURING HIS ABSENCE.

Persian kings used to say, "Respect for the king's court when he is away is like its respect during his presence." They had spies on their courts when they were absent. Therefore, he who attended it and behaved in his talk, signs, movements and manners as if the king was present, was called 'one-faced'; and he who displayed unbecoming traits and behaved differently from what he would have done if the king were present, was called 'double-faced', and was regarded by the king as blameworthy and hypocritical (p. 69).

SIGNS FOR THE BOON-COMPANIONS TO DISPERSE AT NIGHT.

1. Ardawān, the Younger, had fixed hours in the night for hob-nobbing. When these passed, his valet would bring him his shoes and the audience would break up.

2. When Gushtāsp rubbed his eyes, the audience got up.

3. When Yazdajird, the Sinner, said, "Shab bi-shud" (night has come), the boon-companions would disperse.

4. When Shāpūr said, "Enough for thee, O man!", his companions would get up.

5. When Bahrām Gūr said, "Khurram Khuftar" (Pleasant sleep!) his companions would get up.

6. When Qubād raised his head to the sky, his companions would get up.

7. When Naushīrwān said, "May your eyes be cool!", his companions would get up (pp. 118-119).

RULES OF PERSIAN KINGS IN REGARD TO SLEEP.

Kings should not sleep in a fixed place day and night, nor in a place which is easily accessible, lest their enemies

should find a chance to make an attempt on their life. It is said about the Sāsānian kings that no one, except their parents, knew the place of their sleep at noon and at night.

Ardashīr bin Bābak, Shāpūr, Bahrām, Yazdajird, Parwīz and Naushirwān used to have forty beds spread for them in forty different places. But often times they did not sleep in any one of these beds, but lie on a thin rug, with one of their arm serving as the pillow (p. 124).

KINGS' DRESS.

Ardashīr, Yazdajird, Bahrām, Parwīz, Qubād and Naushirwān used to wear shirts, which were washed three times for them. Afterwards they were included among the clothes which were given to their sons, relatives, uncles, cousins, brothers and nephews. These shirts were not given to other people, who received different kinds of clothes (pp. 153-154).

CEREMONIES CONNECTED WITH THE FESTIVALS OF NAURUZ AND MIHRGĀN.

Among the many ceremonies connected with the festivals of Naurūz and Mihrgān, which are commonly known, is the following. On the occasion of these festivals Ardashīr, Bahrām and Naushirwān used to order all the clothes in their wardrobes to be taken out, and distributed among their familiars, then the adherents of their familiars and then among other people, according to their ranks. They would say that the king does not require his summer clothes in winter, and winter clothes in summer, and it is not becoming with the character of a king to hide their clothes in the wardrobes like ordinary people (pp. 149-150).

It was also one of the customs for the king to set apart a day during the festivals of Naurūz and Mihrgān to show himself to his subjects and receive their petitions personally. If any one had a grievance against the king, then he would appear in the court before the judge like an ordinary defendant, and the judge would decide the case impartially.

This institution was not followed by Yazdajird, the Sinner, who, as a result of this deviation, was kicked to death by a miraculous horse (pp. 159-164).

WHAT THE IRANIAN KINGS DID WHEN SOMETHING
SERIOUS HAPPENED.

Persian kings, when faced with a difficulty, dispensed with every kind of luxurious dishes. Only bread, salt, vinegar, vegetables were placed on the covers, with Bazmāward, a sweet dish. Three other persons would sit with the king at the tray, *viz.*, the Mūbadh Mubadhān, the Hirbad and the head of cavaliers. After they had taken a few morsels, the tray would be removed, and they would straightaway occupy themselves with the consideration of the war affairs and preparation of troops. This continued, until the difficulty was overcome and the enemy defeated according to this desire. When the news reached the king, he would order the various viands as before and would invite all and sundry. Speakers would rise congratulating him and praising God for the victory vouchsafed to him. Then the Mūbadh and the minister would get up and speak like lecturers, and people would stretch their hands to the dishes according to their ranks. After finishing the food, a carpet would be spread for the courtiers in the court-yard of the Īwān, in the presence of the king, and another at the back of the Īwān, presided by the police-officer, and musicians and singers would entertain them (pp. 173-174).

Besides these references to the public and private life of Sāsānian monarchs, much information of historical interest is contained in the Tāj, such as the selection of ambassadors by Persian kings, their system of espionage, the stratagems of Bahrām and Parwīz to compass the rout of their enemies when they had almost reached the capital etc., which give us a good idea about the inner working of the Sāsānian administration.

PAHLAVI 𐭥𐭮𐭥𐭲𐭭.

By PROF. GIKYO ITO.

As far as I know, any final decision as to the treatment of Pahlavi 𐭥𐭮𐭥𐭲𐭭 does not seem to have been reached. It is attested in *Nāmakihā i Manuščīhr* (NM) i 2₁₁ (K35 f. 208 r. 6), 3₁₀ (f. 209 v. 2), 9₂₋₃ (f. 219 v. 5.8); ii 3₅ (f. 224 r. 11); iii 15 (f. 232 v. 13); *Dēnkart* ed. by Madan (DKM) 26.222 and *Škand-gumānik Vičār* (ŠGV) 5₃, 16₇₅.

From his translation of NM, Pahlavi Texts (PT) II, pp. 285, 289, 321, 338, 363, it seems quite clear that E. W. West is inclined to read the word *huvičīrišnīk-. But as no form is found with a second waw, his reading must be rejected. This impossible reading originates in his misinterpretation of the texts, therefore it will fall away when his translations are fundamentally amended, as it will be shown later.

Besides, we are given another form, shorter by the initial alef: 𐭥𐭮𐭥𐭲 NM i 10₁ (K35 f. 218 r. 7); ii 5₄ (f. 226 r. 13) where it is translated by E. W. West, op. cit. pp. 316, 344 "determinableness" and "it is to be decided" respectively. Obviously he reads vičīrišnīk- and connects it with the same root of the form treated above. In this case, too, I cannot find any ground sufficient to change my former statement, that only his misinterpretation of the contexts gives rise to such a reading.

In his *Dastur Manuščēher-nā barašnūm bābenā patro*.... Bombay 1921, Ervad B. N. Dhabhar makes suggestions, which throw new lights upon the forms now under consideration as well as upon many other difficult passages of NM. He reads the forms 𐭥𐭮𐭥𐭲𐭭 and 𐭥𐭮𐭥𐭲𐭭, a-uzīrišnīk- and uzīrišnīk- respectively, connecting them to uz (<us)- ay-; and renders the one *nahl nikālī jāy athvā jatū rabe tevū*;

jāthuk-nū; jarur-nū; while the other bina-agatya-nū. See Dhabhar, op. cit. p. 7, n. 52; p. 36. But he strands on some difficulties. In the first place, his uz-ay- would give something like *uzāyīšnīk-, not uzīrīšnīk- which, if he adheres to the prefix uz-, usually written 𐭥𐭥, would suppose uz- 'ar- (AirWb) 183, implying an idea far from his intended meaning. Secondly, in Pahlavi orthography, the initial sound u or ō is hardly expressed without alef, as is rightly pointed out by Prof. H. W. Bailey (BSOS vii 761). Thirdly, the hiatus a- u- in his a-uzīrīšnīk- is usually replaced by an- with n inserted between two vowels. His reading a-uzīrīšnīk-, then, would be a mistake for *an-uzīrīšnīk-, a form not attested in the MSS. It is curious, however, that while he fails to suggest the correct etymology, he has come near to the true meaning.

While this Parsi savant reads and translates thus, sometimes he is hovering between his own derivation and that of the late Ervad Sheriarji Dadabhai Bharucha. Judging from Dhabhar, op. cit. p. 7 n. 52, p. 36 n. 2, p. 55 n. 11, Bharucha seems to read our words a-vīđrīšnīk- and vīđrīšnīk-, deriving them from vi- 'tar- (AirWb. 640). At another time, Dhabhar, op. cit. p. 11 n. 37, p. 60 n. 7, assigns superiority to Bharucha's point of view. But the sign 𐭥 does not admit of being the representation of t. The sound ḍ is expressed either by 𐭥 or by 𐭥. Various forms derived from vi- 'tar- usually retain the sign 𐭥. Therefore Bharucha's (and also Dhabhar's) viewpoint is no longer tenable.

In his recent paper (BSOS ix 892) Mr. R. C. Zaehner treats the Pahl. signs 𐭠𐭥𐭥𐭥𐭥 and 𐭠𐭥𐭥𐭥, in the former of which he finds a double representation: 1. a-vīđrīšnīk- and 2. ođrīšnīk-, although he does not refer to the NM passages. He says that the form a-vīđrīšnīk- is "certainly attested to in DkM 2613.17-18 where it is opposed to vīđrīšnīk (𐭠𐭥𐭥𐭥), and seems to mean 'indefinite'." As to ođrīšnīk, he finds it once in DkM 222, and twice "in the

ŠGV in the Pāz. form x^vazirašnī with Skt. sūkṣma- as its meaning, 5, x^vazirašnitum dānašnī, « most exact knowledge », and 16₇₅ "; and connects it with "OI. *ava-čarya-, cf. Av. ²kar- (AirWb. 448)". But his separate treatment of one and the same sign 𐬭𐬀𐬎𐬌𐬎𐬭𐬀 is not in place, which signs as well as 𐬭𐬀𐬎𐬌𐬎𐬭𐬀 have nothing to do with his intended meanings. It does not seem necessary to attach importance to the Pāz. reading with Skt. sūkṣma- as its meaning. According to the present writer's point of view, the word in DkM 222, read by Mr. Zaehner očrišnik is semantically the same with that found in DkM 26, NM and ŠGV passages above referred to.

Now I should like to propose a new etymology for the forms 𐬭𐬀𐬎𐬌𐬎𐬭𐬀 and 𐬭𐬀𐬎𐬌𐬎𐬭𐬀. They can be both derived from OI. *vi-čarya-, cf. Av. ²kar- (AirWb. 449). Also one may refer to Skt. vicarati, vicara- and Np. guzīr "escape". Thus 𐬭𐬀𐬎𐬌𐬎𐬭𐬀 should be read a-vičrišnik- meaning "is not to be passed over; is not to be dispensed with; not exempt from; indispensable; important" and 𐬭𐬀𐬎𐬌𐬎𐬭𐬀 vičrišnik- implying an opposite sense. Our supposed meaning will be found to have sufficient ground to suit the context best.

DkM 26₁₁₋₂₀ where the opposed meaning in the two forms appear most conspicuously may be read and rendered thus:

'Apar frārōn tuxšākān 'bavēnd hunsand u apārōn tuxšāk (ān) ahunsand 'hač nikēž i vēhdēn.

'hat kē dātihā tuxšāk tuxšāšn 'apar +avičrišni (k) 'hēr 'pat ayāpišn (u) 'pat-ič anayāpišnīh i apaspārišn 'ō spās rāmišn frārōn +tuxšāk hunsand ('bavēt) u 'kē (ašātihā tuxšāk) tuxšāšn 'apar vičrišnik 'hēr 'pat ayāpišn u 'patič anayāpišnīh (i) apaspārišn 'ō garzišn bēš apārōn tuxšāk ahunsand 'bavēt.

avičrišnik patmān i tan dārišn jān dārišnik zēnāvand 'hač frārōn(ih) +vičrišni (k) 'ān frēh 'hač 'ān 'ōh-ič i 'hač apārōnīh.

(avičīriṣṇik) rūvān bōžīṣṇ 'hame 'cē kirpak vičīriṣṇik
hamāk i vinās.

"As to that the upright striving ones become contented but the wrong striving ones discontented with the níkež of the good religion.

Lo ! He who strives lawfully, *i. e.*, strives for the indispensable things in gain or even in loss, launches himself into thankfulness and peace ; (and) he, being upright striving one, becomes contented ; but he who strives unlawfully, *i. e.*, strives in gain or even in loss for the things to be avoided, launches himself into complaint and agony ; (and) he, being wrong striving one, becomes discontented.

The way to keep the body strong and to keep the life strong is inseparable from righteousness: it is to be alienated greatly from wrongfulness and its kinds.

For the deliverance of the soul, all good works are indispensable whereas all of crimes are to be avoided."

DkM 222₁₁₄

'u-š paitāk 'hač hamāk mēnōkik u gētēhik 'vēhīh-+rāšē-
nākān (i) +gētē(h) i-šan 'pat 'vēhīh-rāšēnākīh avičirišnik 'ast
dānākīh i ošanīšnik 'hač rōšnih [i] 'apar gēt (ēh) 'kē pat-iš
(vēh) 'vēnēnd u mēnēnd.

"It is revealed that of all those (powers), spiritual and material, which promote goodness in the world and are indispensable for the promotion of goodness, it is wisdom that descends from the Light on to the earth, and by which (men) see and think well."

ŠGV 5, (reconstr.):

hangart ēn ē framāyēt dānēt ku apartom fratom
avizarišnīktom (for *avičr-) dānišn yazat šnāxtan ast.

"In short, take the trouble to know this one thing that the supreme, foremost and most indispensable knowledge is to understand God."

ŠGV 16₇₅ (reconstr.):

fratom dānišnīh i dānāk hačāš aviziřišnīk (for *avičīr-) dānistān i x^vēš x^vatīh u čiyōnīh u čandīh.

"The first knowledge of a sage inseparable from him is to comprehend his own peculiarity, nature, and quantity (of worth)."

NM i 2₁₁:

čiyōn hačāš paitakībēt 'ku 'kā 'ān 'kē-š tan 'nē yoēdāsr 'tāk 'kā-š 'bē 'šōdēnd 'pat mēnišn u gōbišn u kunišn kirpak 'x^vāstan 'nē tuvān 'u-š ruvān yōdāsrēnitān 'nē tuvān 'ađak 'pat-ič yōdāsrīh i ruvān avičīřišnīk 'ast 'hač 'ān i tan-yōdāsrīh 'kē-š yōdāsrēnitār i dēn 'ān 'hand i ašnāk i 'pat dēnik nīrang.

"Thus, from this it is clear that just as he whose body is not purified until they thoroughly wash him cannot seek good works by thought, word, or deed, (so) even for the purification of the soul one is inseparable from the purification of the body; the religious purifiers of which (body) are those noted for their religious ritual."

NM i 310(12):

čābārom 'ēn 'ku 'man vāspuhrakānīhātar 'apar hēr i pixak avičīřišnīk 'vas kārīh o-yōn i 'ān-ič i huparvart u mas frazānak huženān pēšupāy Gušn Yam i Šāhpuhrān 'apāk čand 'pus i hamdūtak nāfak ma-yūk 'mart hamē rādenit (11) 'i-m evtākīhā u kam-ašyārihā 'pat rādenitārīh 'andar bun kamīh i artēštārān 'vasīh i hamēštārān zūt zūt 'rašišnīh i pityārak čārak x^vāstārīh i 'pat 'apāč-dāstan vazand u ustāp adātīhā dārīšnīh i ātaxsān Māzdēsnañ rād-im hamēšak ranjakīh o-yōn 'i-m 'hač ham 'dar frahist hangām +yut- (12) tanīh 'tanvārīh +mēnišnīh 'vasīh ah 'hīlīh 'ō o-yōn žaškōmand 'nipēsišn 'kē girišn i viraxt-hōsihā u āsān-+mēnišnīhā patiš 'andar apāyēt 'bē-m 'ō x^vāryōntar 'nipēsišn parrēcīšn andak gēhānīk (13) 'u-m nāmēist 'andar 'ēn vitarak 'kā nāmak i 'māh mat hangām i rōčīk-dabišnīh 'ō paristān-karān i

namē-pērōžkar ātaxš u 'man 'šutan-apāyēt i 'ō Šīrāz u čand
čarakkarīh i parrēcāvānīk rād kār vēš parrēcīšn kam būt.

"The fourth (reason) is this that I have so much inevitable work, especially in connection with the matters of the Barāšnum ceremony, in my promotion of it, by myself and with little assistance,—although even that glorified and greatly-learned pointiff of the Mazdayasnians, Gušn Yam, son of Šāhpuhr, promoted (it) in concert with many sons of men who were the mobeds of the same blood and family,—my constant distress is, on account of the deficiency of soldiers, the abundance of opponents, the very rapid arrival of disturbance and the provision of means to keep away the injury, restlessness and unlawful maintenance of the fires on the part of the Mazdayasnians in such a way at the outset that to spare much time from the same subject to such a painful writing to which to devote myself with inexhaustible intelligence and peaceful mind is requisite—to write in easier style, however, my leisure is too little concerned with the worldly affairs, and specially in this passing time when your epistle has come, owing to the period of paying salaries to those who perform the worship to the ever-triumphant fire (of Vahrām), the necessity of my going to Šīrāz and some supererogatory provision of means, the work is much and the leisure little—it is necessary for me to have many separate bodies, limbs, and minds."

NM i 10₁ :

u apārīk 'vas 'i-m ēvvičār (?) passax^v 'nē nipišt u 'ast
i vičīrīšnīkīh i hačāš u 'ast i aparrēcīšnīh u 'ast i apar-
rēcāvānīh

"And there are many other matters on which an explanatory (?) reply is not written by me, partly due to their being dispensable, partly due to the want of leisure and partly due to the fact that to write thereon is not supererogatory work"

NM i 112(8)4 :

'u-m mart ē 'pat hamkār + 'fristāt paitākīhistan nīrang i patiš 'tāk frāč parrēxt 'i-m 'ō ēvakānīktar nāmāk 'ēē 'ān i 'hač dūr virāstan apāyēt dōkān rōšnkarīh patiš avičīrīšnīktar. ēnyā, (3) 'hakar ham mayūk 'andar nazdikīh būt 'hē, 'ašak-im ham-vēnišnīhā 'pat andak 'sax'an 'hač 'ān nihār vartēnītan 'pat 'ān i pixak. 'pat-iē 'nipēsišn i ēvakānīktar u ākāsēnišn i 'vas-bōžišntar. (4) 'u-m 'nūn-iē nikīrīšn uskār u čarak-x'āhlīh 'ast 'ku 'hakar kārān i avičīrīšnīk patiš cēhišnīk ōyōn vinārtan šāyēt 'i-m māhikān III parḏāxtan tuvān, 'x'at u parrēčavān-kārīhā 'pat virāstārīh 'bē 'ō 'pēs i ham mayūk 'savam u 'ēn virāšišn xūpihā handāčam.

" And (as to) the man who has been dispatched by me as a co-operator—the announcement of the 'nīrang' by him is to be left to another means, that is, to my epistle treating the matter more fully, because what should be arranged from afar—a double elucidation is more indispensable for it. Otherwise, (3) if that mobed were in the vicinity, then I would interview (him) in order to convert (him) with a few words from that harm done to the Barašnum ceremony. Though I will write (him) more fully and point out (to him) the fact that there is evidence much more favourable (to the Barašnum ceremony than to that fifteen times washing of the mobed), (4) still my prospect, consideration and provision of means, now, are such that if the duties which are indispensable and on which deliberation is to be done (by me) can be arranged so that I can accomplish them for three months, then I will go myself supererogatingly to the presence of that mobed for the arrangement and carry this arrangement into execution properly."

NM ii 345 :

..... 'cē 'hakar frayist hēc 'kas 'nēst 'kē ōyōn apāyēt yōšdārkarīh xūp 'kunēndēh, (5) 'ašak 'smāh yōšdārkarīh kartan parrēčavānīk 'bavēt 'cē 'ān kār ēton avičīrīšnīk 'ku

gatory to keep the mind steadfast, saying: 'How can we obtain the remedy for it and wash with the Barašnum as is above written?' and (thus) to come to the remedy, saying: 'We wash with the Barašnum as is above written.' In short, to give the Barašnum as is above written is inseparable from one's own means, helps the good work and is that with which the purification of body and soul is connected."

*Kyoto Imperial University,
Japan.*

‘VARĀHAMIHIRA’: AN IRANIAN NAME

BY JEHangIR E. SANJANA

The name of the famous mathematician-astronomer-astrologer, ‘Varāhamihira,’ had interested me, as being curiously non-Indian in sound and formation, ever since I became acquainted with it more than forty years ago. The second part of it, ‘mihira,’ sounded distinctly Iranian; but what ‘Varāha’ had to do with Mithra, the Iranian Sun-god, was more than I could find out from any authorities, Indian or European; for all of them seem to have taken the name for granted, without caring to discuss its provenance. Dikshit, Bhandarkar, Macdonell, Keith, Winternitz, Thibaut, Kaye,—all seem to pass it by as in no way worthy of a second thought. Hence, I was almost startled when some years ago—in 1933, to be exact—I stumbled upon the following passage while casually running through the Mihr Yasht with the help of Kanga’s translation (as I do not know the Avesta language): ‘Yeñhe paurva-naemāt vazaite Verethraghno Ahura-dhāto hu-kehrpa *varāzaho* paiti-ereno,’ etc. [M.Y. 18-70],—purporting that Mihr in his march is preceded by Verethraghna in the shape of a Boar, ‘varāza’. This passage clearly shows that the ‘Varāha’ in ‘Varāha-mihira’ is the Boar incarnation of Verethraghna and is quite aptly combined with ‘Mihira’ whose companion and harbinger he is here shown to be.

I found afterwards that the late Vishvanāth K. Rājvāde has uncompromisingly declared ‘Varāhamihira’ to be an Iranian name. He writes: “Really speaking the name Varāha-mihira is not Sanskrit. The word ‘mihira,’ ‘mihara,’ occurs in modern Sanskrit, but it appears to have been derived from the Zend word ‘mithra’.” [Translated from राजवाडे लेख संग्रह-भाग ३ रा-संकीर्ण निबंध (Poona, 1936)]. But in deriving ‘varāha,’ the first part of the name, Rājvāde goes

hopelessly wrong and equates it with 'haura,' evidently a fanciful variant of 'Ahura'. As seems far more probable from the M.Y. passage cited above, 'varāha' is simply the Sanskrit for the Avestic 'varāza', the Boar incarnation of Verethraghna, and companion and harbinger of Mithra. It may be noted in passing that all the epithets describing this 'varāza' in the Mihr Yasht are exactly those which describe the Boar incarnation of Verethraghna in the Bahrām Yasht. [B.Y. 5-15].

The information we get from Varāhamihira's own works shows that he was the son of one Ādityadāsa ['servant of the Sun'], and that he had gained the favour of the Sun-god [आदित्यदासतनयः and सवितृलब्धवत्प्रसादः — Br.-Jātaka, 28-9]. In the next stanza, 28-10, he again avers that the work was composed through the grace of the Sun-god. Moreover, both the Br.-Jātaka and the Br.-Samhitā are dedicated to the Sun-god—a procedure so uncommon as to lead one translator of the former work, Mr. B. Surya Narain Row, to say in a special note: "Usually all Hindu works are addressed to Brahmā, Vishṇu, Maheśvara,.....or to Sarasvatī, Lakshmi or Pārvati. The learned author takes a departure from this practice and justifies in this stanza his choice of the glorious Sun." Mr. Row also informs us that Bhaṭṭotpala, the commentator on Varāhamihira, considers the latter "to be an incarnation of the Sun." All these indications connect Varāhamihira in no uncertain manner with the idolatrous Mithraic sun-worship that seems to have been imported into India in the early centuries of the Christian era. In "Mythology of All the Races," Vol. VI ("Indian"), A. B. Keith writes: "..... The record of Hsüan Tsang shows what importance at his time [cir. 650 A.D.] attached to the cult of the Sun in India. It appears, however, that fresh life in that worship was derived from Persian influence. In a story told in the *Bhaviṣhya Purāṇa* (c. xxxix) we learn that Sāmba, the son of Kṛṣṇa,

was afflicted by leprosy as a result of the curse of the irascible sage Dirvāsa, and that in order to secure healing, he decided to apply himself to devotion to Sūrya, Having obtained the permission of his father, he left Dvārakā, crossed the Indus and the Chandrabhāgā (the modern Chenab), and arrived at the grove of Mitra, where he was freed from his disease. In gratitude he returned to the Chenab, having sworn to erect a temple there in honour of the god and to found a city. When he had done this, however, he was in doubt in which form to worship the god until an image was miraculously found by him when bathing; but since he was still in need of priests to tend the idol, and as Brāhmans were not available for such a duty, he was advised to seek 'Magas' from over the sea. By Kṛṣṇa's aid and by using Garuḍa he succeeded in finding the Magas and inducing eighteen families to come with him to Sāmbapura and to settle there. The Persian origin of these Magas is proved by many details given regarding them: they observed the vow of eating in silence, were afraid of contamination of the dead, wore the sacred girdle of the Parsis, covered the mouth at worship, etc. Moreover they are found in Śākadvīpa, which suggests that the legend lays hold of the historic fact of the flight of Parsis to India." [Op. cit., pp. 183-184.]

Speaking as only a layman, I would, with due deference, venture to suggest that the legend about the Magas, and the facts underlying it, considerably antedate the immigration of the ancestors of the present-day Parsis, which is believed to have taken place about a century*, and even more, after the fall of the Sasanian Empire in 651 A.D. Moreover, it is worth noting that while Hinduism and the Hindu social polity completely absorbed in large numbers foreign peoples, like the Yavanas and Śakas and Pahlavas and many others, that poured into India in the centuries

* The traditional dates of the arrival at Sanjan range from 716 A.D. to 905 A.D. (Vide S. H. Hodivala's "Traditional Dates of Parsi History").

immediately preceding and succeeding the advent of Christ, the Parsi exiles, in spite of their small numbers and in spite of their affinities and parallelisms with the Hindus, were not absorbed and Hinduised. We may surmise, therefore, that the Parsis must have come when Hinduism had lost its powers of absorption or the Hindus had ceased to admit aliens into their fold. Again, the Parsis in India have never had any traditions of idolatry of any kind; while the Maga tradition has always, and right down to the 13th century, been intimately connected with temples and idols of the Sun-god. As we shall see presently, Varāhamihira himself has (cir. 550 A.D.) given directions as regards the specifications, attire, etc., of idols of the Sun-god. Thus, there seems to be reason to believe that Sun-worship in this idolatrous form was brought to India by believers in idolatrous Mithra worship from some outlying part of the vast Persian Empire, (either Parthian or early Sasanian,—but more probably the former), and it had nothing to do with the main stream of strictly non-idolatrous—and even anti-idolatry—Sasanian Zoroastrianism. It may be noted in passing that even the Hūnas were possibly Mithra-worshippers, as the Hūna* Emperor of Northern India in the first quarter of the 6th century A. D. bore the name 'Mihira Kula,'—a name that persists even to-day among the N.W.F. tribesmen in the shape of 'Mehrgul'.

My humble contention receives further support from the next citation, from the renowned scholar R. G. Bhandarkar, which clearly puts the introduction of Mithra worship into India long before the 7th century of the Christian era. Referring to this "foreign influence" he writes in his book on "Vaishnavism, Śaivism," etc. : ".....But such an influence undoubtedly contributed to the growth of the sun-worship prevalent in Northern India from the early centuries of the Christian era. Varāhamihira in the stanza twice quoted

* K. P. Jaysawal's "Imperial History of India," p. 61.

before (Br.-Samhitā, Chap. 60-19) tells us that the installation and consecration of the images and temples of the Sun should be caused to be made by the Magas, and generally those who worship a certain deity according to their special ritual should be made to perform the ceremony concerning that deity. This shows that the Magas were, according to Varāhamihira, the special priests of the Sun-god..... Evidently the worship of the Sun or Mihira worship was brought into India by the old Persian priests Magi,..... On the coins of Kanishka there occurs a figure with the name Miirō = Mihira by its side. Mihira is the Sanskritised form of the Persian Mihr, which is a corruption of Mithra.....The cult [of Mithra-Mihr], therefore, must have penetrated to India about the time of that Kuṣāna prince [cir. 123-153 A.D.], and the Multan temple, which was its original seat, must have been constructed about the same time". [Op. cit., pp. 153-154.] Referring to later temples and idols of the Sun, Bhandarkar writes: "An inscription at Mandasaur records the construction of a temple to the Sun in the year 437 A.D.....and its repair in 473 A.D..... There was another [Sun temple] at Gwalior constructed in the time of Mihirakula, the Hūna prince, in the beginning of the sixth century. The form of the idol of the Sun worshipped in such temples is described by Varāhamihira (Br. Sam., Chap. 58), but the features mentioned by him which have a significance for our present purpose are that his feet and legs should be enclosed or covered up to the knees and he should be dressed in the fashion prevalent in the north (v. 46), and that he should be encircled by an Avyanga (v. 47) [aivyāoṇhan]. Accordingly the images* of the Sun that are found in

* Plate III.—'Sūrya', in Keith's book mentioned above, reproduces the idol of the Sun-god in the Sun temple at Modhera (in North Gujarat) built so late as in the 13th century. The letter-press on the plate says: "As the text-books enjoin, the Sun-god is clad in the dress of the Northerners, so as to be covered from the feet upward to the bosom. He...has...a girdle round his waist". It is interesting to note the top-boots worn by this idol,—perhaps quite aptly as the warlike Mithra was evidently the favourite deity of the hard riding hordes from Central Asia that overran and ruled India from the 1st century onwards,

the temples mentioned above have boots reaching up to the knees and a girdle round the waist..... The features of the idol of the Sun and the fact of Magas, who were descended from the Persian Magi, being its priests, point unmistakably to the conclusion that the cult was introduced into India from Persia,..... The Magas themselves, the priests of the new cult, were gradually thoroughly Hinduised until they became undistinguishable from the other Hindus and formed only a separate caste...." [Op. cit., pp. 154-155.]

These 'Maga' priests were absorbed as a Brāhman caste, and even to-day there are Maga and Śākadvīpi Brāhmans in Northern India and Bengal,—as there were in the time of that keen observer, Alberuni, who, with remarkable accuracy, quotes from Varāhamihira the rules* about the dress of the Sun idol and about its ministrants, mentioned by Bhandarkar. In the Archaeological Survey monograph on "Hindu Astronomy," G. R. Kaye writes: "According to Varāhamihira, the Magas were worshippers of the Sun. Alberuni says: 'There are some Magians upto the present time in India, where they are called Maga'." ["Hindu Astronomy," p. 117.] This brings us to the question as to the caste of Varāhamihira himself. One of the translators of the *Bṛhat-Jātaka*, Mr. Chidambaram Aiyer, calls him a Brāhman, though he gives no authority for his statement. Evidently there is nothing in Varāhamihira's own works to show which caste he really belonged to.

* Cited in "History of India," (edited by A. V. Williams-Jackson), Vol. IX, "Historical Accounts of India By Foreign Travellers" (pp. 180-185). How accurate and first-hand Alberuni's information was, can be seen from the following few excerpts from his "India" on the subject in hand: "Among the famous idols of Hindustan was that of Multan, dedicated to the Sun, and therefore called Āditya." "The idol of the Sun has the dress of the Northerners which reaches down to the ankle." "The idol of Revanta, the son of the Sun, rides on a horse like a horseman." "To the idol of Vishnu are devoted the class called Bhāgarata; to the idol of the Sun, the Maga." Alberuni quotes the information about the idols of the Sun and Revanta from Varāhamihira himself. As for Revanta, the son of the Sun, I do not know if there is any known warrant for this interesting godling in the extant Iranian literature.

Rājavāde says in his paper already referred to: "It is not clearly stated anywhere whether he was a Brāhman or a Śūdra or a Mlechchha Perhaps he might have been a Maga." That would mean, a Maga Brāhman. But the very fact that according to Varāhamihira himself his father's name, Ādityadāsa, ended in 'dāsa', seems to show that he could not have been a Brāhman; for 'dāsa' was in those days reserved for the fourth, the Śūdra, caste. Perhaps some light can be thrown on the problem by an interesting citation in Kaye's "Hindu Astronomy". He writes: "In his *Castes and Sects of Bengal*, Mr. Nagendra Nath Vasu traces the origin of these Magas and gives some account of their position and influence in India." Among the items given here by Kaye from N. N. Vasu's book, the following are of interest to us in our present inquiry: "(a) When Priyavrata, king of Śākadvīpa, desired to erect a temple and place in it the golden image of the Sun, he brought eight Brāhmans, known as Sauryas, from foreign parts. (b) The king after erecting a temple and placing the image of the Sun in it prayed to the god to provide priests to carry on the worship; and the god created eight Brāhmans from the eight parts of his body. (c) The Graha-Yāmala relates that the eight Munis—Mārkaṇḍa, Māṇḍava, Garga, Parāśara, Bhṛigu, Sanātana, Angirā and Jahnu—belonged to Śākadvīpa. Their sons, who were planet worshippers, were by the orders of Śrī Kṛishṇa brought to Sāmbapura (Multan) by Garuḍa. The descendants of these Śākadvīpi Brāhmans and Vaiśya women are Gaṇakas." [Op. cit., p. 117.] Now, these 'Gaṇakas' were not the very 'high' caste (or class) of 'astrologers'; and we know that Varāhamihira has been famous in India more as an astrologer than as an astronomer or mathematician. We may, then, venture a plausible surmise that his father was a Gaṇaka by caste, and that this caste resulted from the interesting mixture of Maga (or Śākadvīpi) 'Brāhmans' with Vaiśya women. And the overwhelmingly Iranian name

of his famous son, 'Varāhamihira'—(one can easily imagine its Iranian counterpart to have been 'Varāzmihr' or, later, 'Gurāzmihr')—seems to indicate that the ancestral Iranian influences were still very strong in the traditions of his family and that, therefore, some very near ancestor of his may have been a 'Maga', i. e., a full-blooded Iranian. I can lay no claim to scholarship, but I think these surmises of mine,—if they are new and have not been anticipated,—are worth consideration by expert scholars.*

Addendum to p. 122.

'Varāzmihr'.—Some time after this paper was set up in type, I was gratified to see this conjectural Iranian equivalent of 'Varāhamihira' almost verified when I found from the Urdu translation of Arthur Christensen's "L'Iran sous les Sassanides" that no less a person than the 'Mobadān Mobad' in the time of Bahrām V (A.D. 420-438) was one 'Mīhrvarāz'.

["Irān ba 'ahd-e Sāsāniān" by Dr. Muhammad Iqbal (1941), p. 152.]

J. E. S.

[D. J. Irani Memorial Volume.]

* When I was urged to contribute to this memorial volume, I hesitated a good deal. And I would not have ventured to offer this slight paper for publication here but for the conviction that Dinshah Irani, with his boundless interest in all matters Iranian and his generous partiality for all who shared this interest with him, would have been keenly interested in these speculations. I offer them as a tribute to the memory of a good man:

'khanuk ān k'azū nikui yādgar.'

ALLUSIONS TO *BÖXT-MĀRĪ* IN *DĒNKARD*.

By ERVAD DR. HORMAZDIAR P. MIRZA, M.A., Ph.D.

Allusions to *بخت‌ماری* or *بخت‌ماری* are to be found in *Dēnkard*, Bk. V (Madan's ed. pp. 454.22f.; 456.14; 469.11; 470.5f. = Sanjana's ed., Vol. X, pp. 1.3; 4.15; 24.12; 25.14). He is a *tarsāymard*, i.e. a Christian, and an opponent of Zoroastrianism. He instigates one, named Yākūb¹ (written *يکوب* for *يکوب*, *Dēnkard*, Madan's ed., p. 454.21) to put certain questions to the High Priest of the Zoroastrians, regarding their religious customs and beliefs. The tone and the language clearly show that the questions are hostile, and put at the instigation of *بخت‌ماری* with a view to ridicule and undermine the Zoroastrian religion.

The name *بخت‌ماری* or *بخت‌ماری* is thus explained by Sanjana: "I read the name *Būkht-Masareh* in Pahlavi, the word *Masareh* being for Hebrew *Māsōrah*, which means a series of critical notes on the Jewish Old Testament;—so that the entire name would denote 'Redeemed by Masorah'." Moreover, Sanjana observes: "Other readings of the name are *Būkht-Mārāē* = Redeemed by Mary; *Būkht-Mārīh* or *Būkht-Mihrih*."

Sanjana's readings are not acceptable. The orthography is fixed, and it is always *بخت‌ماری* or *بخت‌ماری*—the word always written with a clear *م* after *بخت*, and not *م*. Again, in a compound having *bōxt* as one of the conjunct words, the name of a person or an angel is to be found as other conjunct word; cf. *Bōxt-Yasad*; *Bōxt-Yasu*; *بخت‌نمر* (*Nabukudrachara* of Behistan Inscriptions, and *Nabuchadrezzar* of the Bible).

I beg to submit that the name *بخت‌ماری* should read *Bōxt-Mārī*: "Redeemed by *Mārī*, i.e. Redeemed by my


1. For this explanation I am indebted to my revered teacher Mr. B. T. Anklesaria.

Lord." The word *Mārī* is to be connected with Aramaic, Syriac and modern Hebrew *Mār* (= lord), and *Mārī* (= my lord). Daniel addresses the king as *Marī* (= my lord). Generally the Semitic words *Mārī* and *Rabbī*¹ (= my master) have been employed in addressing the sages. Jesus, for instance, was addressed by his disciples both as *Marī* and *Rabbī*. *Mar* is also used as a proper name. In Babylonia, *Mar* became a title preceding the name, and it was sometimes customary to call scholars *Mar* and not *Rab*. See *Jewish Encyclopaedia*, Vol. VIII, p. 317.

In Syriac *Mār* means "lord, commander", from which *مار* is a Syriac loan word in Modern Persian. Burhān i Qāṭi explains this word: + مار حکام امرای غرجستان را گویند, i.e. "Princes and commanders of Georgiana are called *Mār*".

This title has been adopted by the Syrian Christians in addressing their saints and apostles; e.g. *Mār Ya'kub* (i.e. Saint Ya'kub, the founder of the Christian sect of the Jacobites); *Mār Sargis* (i.e. Saint Sergius). See Steingass, *Persian-English Dictionary*, p. 1139. Again in Syriac writings, the title of *Mārī* has been applied to the Persian martyrs who died for Christianity; e.g. *Mār Behnām*; *Mār Sabhā*; *Mār Mu'ain*; *Mār Pēthiōn*; *Mār Grighōr*; *Mār Gīwargis*. See Georg Hoffmann, *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer*, Leipzig 1880, pp. 17, 22, 28, 61, 78, 91. The Sasanian emperor Hormazd IV (A.D. 579-590) was favourably inclined towards the Christians (see Sykes, *History of Persia*, I, p. 487). In Syriac writings of Christian saints, this Sasanian monarch is called *Rabban and Mār Hormizd*; see Hoffmann, *op. cit.*, p. 19. As regards the title *Mār*, Hoffmann remarks: "Diesen Titel erhalten nicht nur Bischöfe, sondern auch Laien und Mönche vornehmer Geburt". See *ibid.*, p. 19, footnote 145.

The Manichaeans of Iran borrowed this title; and *Mārī*

1. Cf. the ideogram  (= *vazurg*) in Pahlavi.

is the well-known title of the Manichaeen prophets and saints; e.g. m'ry m'ny = Mārī Mānī or mry m'ny = Mārī Mānī; mry zkw = Mārī Zako; mry 'mw = Mārī Ammo.¹ See *Mitteliranische Manichaica*, by Andreas and Henning, II, p. 71; III, p. 65.

Again Manichaeen Christians applied this title to their saints; e.g. Mār Shaphor; Mār Aphrottu; who are supposed to be the early Christian missionaries in India from Iran. Dr. Burnell has collected the historical references to the early settlements of the Christians in India, and has made an attempt to prove from the surviving legends of Mār Shaphor and Mār Aphrottu (both Persian names) that "the first historical notice of a Christian mission to India is that of certain Manichaeans from Persia". See Sanjana in *Sir Jamsetji Jejeebhoy Madressa Jubilee Volume*, Bombay 1941, p. 193.

In *Humata*, December 1940, p. 46, Batlivala has given a list of some famous Zoroastrian converts. Among these, one is *Mār-Abā*, a contemporary of King Khusrav Anōšay-Rawān (A.D. 531-579). "As a Zoroastrian he was elevated to the designation of an *Andarsbad* or king's counsellor, having previously served as a secretary to the governor of the province in which he lived. After becoming Christian, he was consecrated a bishop, and was considered the greatest of all the Iranian Patriarchs". See Batlivala, *op. cit.* In this name *Mār-Abā*, *Mār* is the title of the Christian saints, and *Abā* may be well compared with Semitic 'B (*ab*: 'father')², or 'B' (*abā*: 'the father', in *status emphaticus*), which signifies 'patriarch'. Hence the name *Mār-Abā* should mean 'the Saint Patriarch', which explanation is in agree-

1. In Manichaeen writings the title is Mārī. Similarly the Syriac writings give both MRY (= Mari) and also M'RY (= Mārī). See Hoffmann, *op. cit.*, pp. 4, 26.

2. Cf. ideograms 𐭪 ('B = piδ), and 𐭪𐭥 ('Byl = piδar) in Pahlavi.

ment with the fact that *Mār-Abā* was considered the greatest of all the Iranian Patriarchs, as stated above.

As said above, Jesus was addressed by his disciples as *Mari* (= my lord); hence Pahlavi *Bōxt-Mārī* should mean "Redeemed by my lord," i.e. by Jesus¹. This is in conformity with the fact that *Bōxt-Mārī* was a Christian as stated in *Dēnkard*. Regarding orthography, the word 𐭠𐭥𐭥𐭥 or 𐭠𐭥𐭥𐭥 (*mārī*) has been paralleled by 𐭠𐭥𐭥 or 𐭠𐭥𐭥 (*mānī*) *Dēnkard*, Madan's ed., p. 216.19, gives 𐭠𐭥𐭥, but in *ibid.* p. 216.22 and p. 217.2, the word is written 𐭠𐭥𐭥; and the corresponding text in Sanjana's ed., Vol. V, p. 242.9, 13, 16, gives 𐭠𐭥𐭥. (This chapter of *Dēnkard* has been translated by Professor Jackson in the *Journal of the Royal Asiatic Society*, April 1924; and in *Researches in Manichaeism*, New York 1932, pp. 203-217). Again *Dēnkard*, Madan's ed., p. 857.18 = Sanjana's ed., Vol. XVIII, p. 30.11, gives 𐭠𐭥𐭥. (This passage has been translated by Professor Jackson in *Dr. Modi Memorial Volume*, pp. 34 ff.).

Bōxt-Mārī is alluded to in the following passages:—

(1) *Dēnkard*, Madan's ed., p. 454.22 ff.: Sanjana's ed., Vol. X, p. 1.1 ff.:

yākūb² nūn dōstīy čašm, u-š dēn-āyāhīh ārzōytar, uš ašar hān i-š nōy paδ ham-pursayih ī tarsāy mard-ī, (ī) bōxt-mārī x^vānd, pursīδ.

"Now, Yākūb was friendly-disposed (towards Zoroastrians), and very eager for religious knowledge; and he asked (the High Priest of the Zoroastrians) as to what (he found) strange (nōy, lit. new) (as regards Zoroastrianism) in (his) conference with a Christian who is called *Bōxt-Mārī*."

(2) *Dēnkard*, Madan's ed., p. 456.11 ff.: Sanjana's ed., Vol. X, p. 4.15 ff.:

1. cf. *Bōxt-Yasn* = redeemed by Yasn, i.e. Jesus.

2. See above, note 1.

passōx ō bōxt-mārī kam-āyāhīh, 1-š huskārišnīhā rāy ayādgār-1 būrt.

"The rejoinder to the ill-informed Bōxt-Mārī, about which (rejoinder) a memorandum has been brought out for deliberations (by the people).¹ "

(3) Dēnkard, Madan's ed., p. 469.11 ff.: Sanjana's ed., Vol. X, p. 24.11 ff.:

uš hān i bōxt-mārī (i) paš vēš āpašīh geōiyihā hangārd ēstēs rāy ēn-iē gōbom ku hayar aḫsar uš aḫarīy pērāyīy i pērōzān burdārān niyāzay, gund i pērōzān vindāšan, aḫar sar uš griv dāstan, nē kard aršīy paš aḫāz mašan i ō pēš (i) šahryārān, bē andar razm-gāh uš kōšīn-čār ēvēm.

"(The High Priest says:) And to Bōxt-Mārī, who has amassed worldly things for (his own) great prosperity, I say also this: If he aspires (niyāzay: lit. it is necessary) the crown and other embellishments of victors, (and) to obtain the laurels of heroes, (and) to wear (them) on (his) head and neck, (then) after having fought the battle, he has not to return to the kings, but it is necessary (for him to stay) on the theatre of war and in the battlefield.² "

(4) Dēnkard, Madan's ed., p. 470.2 ff.: Sanjana's ed., Vol. X, p. 25.10 ff.:

aḫāyišnīyīh i dēn hū-dānāyīh, uš xūb vērōyišnīh, vizīšār-dēnīh paš xraš mēnēnd; dastaparīh (i) vizīšārīhā x^rahišnīh i dānišn vērōyišn andar dēn fravand, paīšāyīh andar kē niyīrēs, dānēs; az-iē frāz dīšan i ō³ bōxtan (i) Bōxt-Mārī nē kamīy.

"They (i.e. people) consider desirability of good know-

1. This serves as a general caption of the text of the rejoinder to *Bōxt-Mārī* by the High Priest.

2. A retort to Bōxt-Mārī. The High Priest sarcastically remarks that Bōxt-Mārī does not come out openly for discussion, like the heroes of the battlefield, but surreptitiously instigates Yākūb.

3. Mss, 𐭮 (ō) for 𐭮 (ō).

ledge of religion, and proper belief, (and) discriminate idea of religion (dēnīh) by (their) wisdom; the authority of discriminate desire of the reasoned belief is encompassed by the religion, in which (i.e. in religion or scripture) one finds (lit. observes) (and) acquaints (himself with) the proof (thereof); (and) it will be none the less (important) to refer (lit. see) (to it) for the redemption of Bōxt-Mārī.¹"

1. Again in the words *bōxtan* (l) *Bōxt-Mārī*, the author displays his power of penmanship, and of sarcastically playing upon the words.

AVESTA AS.

BY ERVAD DR. HOERMAZDIAH P. MIRZA, M.A., PH.D.

The word occurs in Yasna IX. 15 (*as*); XLVI. 18 (*asçit*); and Yašt X. 98 (*as*). Justi¹, Kanga² and Taraporevala³ connect this word *as* with the Avestan strengthening prefix *aś*; but the latter prefix is different from the former word. Geldner recalls Av. *asti*, which signifies "member, associate"; cf. Av. *astayō*, Yasna XLVI. 11; XLIX. 11; and *vāzištō astiś*: "the most helpful member, or associate", Yasna XXXI. 22. See *Cama Memorial Volume*, pp. 139 f.

As pointed out by Bartholomae, Av. *as* is the nom. sing. form of the pronoun, showing identity, in *a* (= "I myself, thou thyself, he himself"), which is to be connected with Indo-European particle **a*: "selber", "self". See Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, 11.

Accordingly, the above-mentioned Avesta passages may be translated thus:

(1) Yasna XI. 15: *yō as vərəθraǰāstēmō abavat*: "who himself became most victorious".

(2) Yasna XLVI. 18:

*yō maibya yaoś ahmāi asçit vahištā,
mahyā istōiś vohū čōišəm manaxhā.*

"To him who is my follower (*yaoś*, nom. sing.) do I myself (*as*) also (*çit*) impart the best of my possession through Vohū Manah."

Geldner rightly maintains: *asçit* is nom. sing. of a

1. "sehr", quoted by Geldner in *Cama Memorial Volume*, p. 138.

2. "sufficiently", *Avesta Dictionary*, p. 60.

3. Taraporevala reads *aś*: "in the highest degree", see *Selections from Avesta and Old Persian*, pp. 6, 66.

pronominal stem *a* "self, I myself". See Geldner, *op. cit.*, p. 140. Kanga connects *as* with \sqrt{ah} (= to be); see Kanga, *op. cit.*, p. 56. Dewhurst remarks: "The difficulty lies in the word *asēi*. If *as* be regarded as part of the verb to be, it is difficult to account for the addition of *ēi*. It may be a pronoun agreeing with the following word *vahištā*." See *Oriental Studies*, p. 127.

(3) Yašt X. 98: *miθrō—yō as vərəθrajaštemō yazatanām*: "Miθra—who himself is the most victorious of the Yazatas."

Reichelt brackets *as* in Yasna IX. 15, and Yašt X. 98, without any explanation; see Reichelt, *Avesta Reader*, pp. 2, 17, 98; *Awestisches Elementarbuch*, p. 390. But he recognises the pronoun *a* ("I myself," etc.), showing identity, the nom. sing. form of which he gives *ə* (Gāṇā १). See *Avesta Reader*, p. 213, 222; *Awestisches Elementarbuch*, p. 413.

But we can easily prove that *ə* is simply the older or another form of *as*:

(1) The general case termination of acc. plu. is *as*; Skt. अः or अस्. At times, though rarely, this termination *as* is substituted by *ə*; cf. *puθrə* (acc. plu. of *puθra*), Yašt XIII. 15; XL.28; *hamərəθə* (acc. plu. of *hamərəθa*), Nyāyīšn III.10; Yašt X. 48; *aməšə spontə* (acc. plu. of *aməša-spənta*), Yasna XV.1, XXI.2, LXX. 18; Visparad III.5, VI.1; Vidēvdās XIX.19; Gāh II.6. See Kanga, *Avesta Grammar*, p. 67; *Avesta Dictionary*, p. 40; Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, 145, 910, 1776.

(2) The general case termination of nom. sing. is *s* (Skt. स), which, together with the final *-a* of the nouns ending in *-a*, becomes *ə*, and also *as* when enclitic particle is affixed to it; cf. Av. *puθra*, nom. sing. *puθrə*, and also *puθras* (*-ča* or *ēi*). Hence *ə* = *as*. But Av. *ə* = Gāṇā *ə*; cf. :

Av.	yō	=	Gāθa	yō
"	kō	=	"	kō = Gāθā kas (-tō, Yasna XXIX. 9).
"	nō	=	"	nō
"	parō	=	"	parō
Skt.	वचोमिः	=	"	vacōbiś

For other instances, see Kanga, *Avesta Grammar*, p. 285; Reichelt, *Awestisches Elementarbuch*, p. 33.

We can, therefore, establish the following equation :

$$\bar{o} = as = \bar{o}.$$

Hence Av. *as* and Gāθā *ō* are two nom. sing. forms of the pronoun *a*, showing identity.¹

The Gāθā *ō* occurs in the following passages² :

(1) Yasna XXVIII.11 :

*tvīm mazdā ahurā, frō mā sisā θwahnāt vaočaxhē,
manyēuš hačā θwā, θ θ āxhā yāiš ā aθhuś paouruyō
bavaθ.*

The first line is too short by one syllable. The second line is too long by 4 syllables. I think *manyēuš*, which is grammatically inexplicable here, should read *manyōt*, to correspond with *θwahnāt* in the preceding line. In this way the word is shortened by one syllable, and the sentence becomes grammatically more correct. The words *θ θ* (= "thyself"; *θ* being repetition) seem to be parenthetical here, explaining *θwā āxhā* (= "through Thy mouth"), and hence should be dropped. *Paouruyō* (trisyllabic) may be reduced to *paourvyō* (disyllabic); cf. Gāθā: *paourvīm*, Yasna XXVII. 1; XXX.4; XLIII.5,8,11; XLIV.2; Skt. पूयम्; Old Pers.

1. Cf. Geldner, *Grundriss der iranischen Philologie*, II, p. 52: "*ō* is nom. sing. of the root *a*: 'I, thou or self'; to it also belongs *ascōt*, Yasna 46.18."

2. The alterations in the text, proposed by me in the following lines, have no support whatever from the existing Mss. of the Avesta, and, it is necessary to add, they are my suppositions only.

paruviyatah, Behistan, I, 12. Hence I propose to read these lines:

*tvēm mazdā ahurā, frō mā sīsā θwahnā¹ vaočaxhē,
manyot² hašā θwā āxhā, yāiš ā axhūs paourvyō
bava³.*

"O Ahura Mazda, do you teach me, by means of Your Spirit, through Your mouth¹, to enlighten (the people of the world, as to) how the first life came into existence."

(2) Yasna XXIX.6:

a⁴ θ vaoča⁵ ahurō mazdā⁶ vidvā vafūs vyānayā:

"Then Ahura Mazda Himself (θ) spoke with wisdom, as One who knows the Law (*vafūs*)."

(3) Yasna XXIX.7:

kastō vohū manaxhā, yō ī dāyāt θ ə āvā marətaēibyō.

The metre shows that the line is too long by two syllables. Perhaps *ə* is repetition of *θ*, probably added elsewhere as an extra syllable for metrical reasons; see Yasna XXXII.16. And *ā* ("to, unto") might be a preposition governing *vā* ("two, both"). Hence, dropping *əā*, we can read *θ vā*. It is to be noted that one Ms. L3 gives *θ vā*; see Geldner, *Avesta*, p. 104. The above line, therefore, may run:

kastō vohū manaxhā, yō ī dāyāt θ vā marətaēibyō:

"Who is for thee, O Vohū Manah, who himself can nourish us both for men?"

For *θ ə āvā*, Taraporevala proposes *avā*, acc. plu. neut. of *avəm* from \sqrt{av} : "to help". See *Oriental Studies*, p. 466.

1. $\bar{\theta}$ *ə* (parenthetical): "Thyself, personally"; explaining *θwā āxhā* = "through Thy mouth".

(4) Yasna XXXII. 16 :

*xšayās mazdā ahurā, yēhyā mā aiθišōit̃ draēθā,
hyaṭ aēnazhē dregvatō, ɐ ɐ ānū išyēng aṇhayā.*

“ O Ahura Mazda, Thou art overpowering that one who threatens me with ruin, so that I myself (ɐ ɐ) may check (aṇhayā, from √hay- = to bind, *Allir. Wörterbuch*, 1800) the oppression of the wicked ones against (ānū, lit. according to) my desirable things (išyēng).”

(5) Yasna XXXV. 6 :

*yaθā at̃ utā nā vā nāiri vā vaēdā haīθim, aθā haṭ vohū
taṭ ɐ ɐ ādū vorəzyōtūcā :* “Just as a man or a woman knows the truth, so should he (or she) himself (or herself) put into practice that good with zeal (ādū).”

(6) Yasna XLVII. 2 :

*ahyā manyuš sponištahyā vahištem,
hizvā uxδāiš vaxhēuš ɐ ɐ ānū manazhō
aramatōiš zastōibyā šyaoθnā vorəzyaṭ
ōyā čisti hvō ptā ašahyā mazdā.*

The metre shows that the text is not in order. I think *manyuš* (disyllabic) is the proper form ; and *manyuš* (trisyllabic) is used only on account of metrical reasons, wherever an extra syllable is necessary. Similar is the case with *vaxhuš* (disyllabic) and *vaxhēuš* (trisyllabic). The second line is too long by three syllables. I think the words ɐ ānū are again parenthetical explaining ɐ. *Aramatōiš* (tetrasyllabic) should be the proper form instead of *aramatōiš* (trisyllabic). Hence I propose to read :

*ahyā manyuš, sponištahyā vahištem,
hizvā uxδāiš, vaxhēuš ɐ manazhō,
aramatōiš, zastōibyā šyaoθnā vorəzyaṭ,
ōyā čisti hvō ptā ašahyā mazdā.*

"He, who himself (*ē*)¹ puts into practice (*verazyat*) the best (teachings) of this Most Holy Spirit, through the tongue, (i.e.) the words of Vohu Manah, through the hands, (i.e.) the deeds of Aramati, he alone, O Abura Mazda, is the father of *Aša*, on account of his knowledge."

It is to be noted that in Pahlavi Yasna XLVI. 18 (Spiegel's ed. XLV. 18) *as* is rendered by 𐬀𐬀𐬎𐬎 (*paṣ tan*) = "by the body", i.e. "self, personally", which agrees with the explanation given above. Again in Pahlavi Yasna XXIX. 6, 7; and XXXII. 16, *ā* is rendered by 𐬀𐬀𐬎𐬎𐬎𐬎 (*paṣ dahān*) = "by the mouth", which phrase also implies "self, himself, personally"; and this Pahlavi phrase is glossed in Mod. Pers. by خویش, which interpretation also is in harmony with the meaning settled above. For the Mod. Pers. gloss, see Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, 11.

1. Glossed: 𐬀𐬀𐬎𐬎: "according to himself", i.e. by his own initiative and free will, and not dictated or forced upon by others.

BEHRĀM VARJĀVAND.

BY DASTUR KAYOJI DASTUR PESHOTAN MIRZA.

In the Persian Rivāyats one of the future apostles of the Zoroastrians is named Behrām; see Ervad Dhabhar's 'Persian Rivāyats,' pp. 313, 433, 434, 599. This apostle Behrām is the same as the future prophet Sōšyāns, Avesta 𐬰𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌𐬎𐬎𐬀. This name Behrām is derived from Av. 𐬰𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌𐬎𐬎, the adjective qualifying 𐬰𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌𐬎𐬎 in Fravar din Yašt, 129 :

𐬰𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌𐬎𐬎 𐬰𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌𐬎𐬎 𐬰𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌𐬎𐬎 𐬰𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌𐬎𐬎

"Who will be the victorious Saoshyant by name". This adj. 𐬰𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌𐬎𐬎 (= "victorious"), which becomes Behrām in modern Persian, was used later on as the proper name of the future prophet Saoshyant, which word it originally qualified.

We also find Varjāvand ('Persian Rivāyats', pp. 418, 434, 468, 471, 480, 594), and Behrām Varjāvand ('Persian Rivāyats', pp. 318 470, 589, 619) as the names of the same apostle Sōšyāns. Hence we can surmise that originally the Av. 𐬰𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌𐬎𐬎 might have had an adjective 𐬰𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌𐬎𐬎𐬎 (= "illustrious," "glorious") along with the other adjective 𐬰𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌𐬎𐬎 in the Avesta, which later on were used as proper names Varjāvand and Behrām Varjāvand. Again we find Behrām Amāvand ('Persian Rivāyats', pp. 454, 488, 606), and Varjāvand Amāvand ('Persian Rivāyats', pp. 490, 491) as different names of Sōšyāns. We may, therefore, assume that together with the Avestan epithets 𐬰𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌𐬎𐬎 and 𐬰𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌𐬎𐬎𐬎, the Avestan 𐬰𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌𐬎𐬎 must have also been qualified by the adjective 𐬰𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌𐬎𐬎𐬎 (= "courageous," "brave") in Avesta, which ultimately became Behrām Varjāvand and Varjāvand Amāvand in the later writings.

With the names Behrām and Behrām Varjāvand, compare Pahlavi 𐭠𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 *Šā(h) Vaharām* = "king Behrām," and 𐭠𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 *Šā(h) Vaharām ī Varjāvand* "king Behrām Varjāvand".¹

Udvada.

¹ See 'Pahlavi Texts', edited by Dastur Jamaspji Minocherji Jamasp-Asana, pp. 160-161; translated by Dastur Minocher Jamaspji Jamasp-Asana in the 'Sir J. J. Madressa Jubilee Volume,' pp. 75-76.

PAHLAVI PĀRŌZ.

BY ERVAD DR. HORMAZDIAR P. MIRZA, M.A., PH.D.

So far as has been ascertained the word occurs in the following Pahlavi texts: (1) *Pahlavi Rivāyat Accompanying Dāḥastān ī Dēnīy*, ed. by Ervad Dhabhar, p. 65.3; (2) *ibid.*, p. 201.9; (3) *Dēnkard*, ed. by Madan, p. 522.2; ed. by Sanjana, Vol. XI, p. 81.8; (4) *Dēnkard*, ed. by Madan, p. 536.19; ed. by Sanjana, Vol. XII, p. 12.5; (5) *Māḍiyyān ī Hazār Dāḥastān*, ed. by Modi, p. 93.11; (6) *Pahlavi Texts*, ed. by Jamasp-Asa, p. 13.3; (7) *Šāyast Nē Šāyast*, ed. by Davar (in press), p. 106.11; (8) *ibid.*, p. 107.13; (9) *ibid.*, p. 108.10.

The word occurs also in the Middle Persian Turfan texts as *pādrozay*; in Pahlavi Psalter as *p'dlky (pādroyi)*; and in Modern Persian as *bādrūz* or *bādrūze*. It is to be found also as a loan word in Armenian as *patrūčak*, and in Aramaic as פִּטְרוּץ.

As to etymology, the word is connected with Av. *raočah*, Old Persian *raučah* = "day" (see Altir, Wörterbuch, 1490); and it is to be derived from Old Iranian **pati-raočaka* = "day by day, daily", as already suggested by Salemann and Tedesco. From this Pahlavi word comes Mod. Pers. بادروز or بادروزه, as already pointed out by Ervad Dhabhar, Modi and Bulsara; and hence the Mod. Pers. word must also primarily mean the same, i.e. "daily, day by day". The Mod. Pers. word is similarly explained by *Burhān ī qāti*:

بادروزه - یعنی هرروزه باشد و خوراک و قوت هرروزه را نیز گویند
و جامه کهنه و لباس که هرروز پوشد و چیز را نیز گویند که مردم را همیشه درکار باشد

See also Vullers *Lexicon Persico-Latinum* I, p. 162:
بادروز (1) *quotidianus* (هرروزه); (2) *cibus quotidianus*;

(3) *vestis quotidianus*; (4) *res, que hominibus semper utilis est*.

But the word is used in so many different shades of this primary meaning of "daily, day by day", that, in spite of this clear and simple etymology, various explanations have been proposed. Hübschmann¹ is not quite wrong when he compares the word with Armenian *rōčik*, Mod. Pers. *rōzi*, and translates: "täglicher Unterhalt, Lebensmittel," because Armenian *rōčik* and Mod. Pers. *rōzi* primarily mean "daily", and secondarily, "daily income, provision", etc. Jackson² explains: "counter day, i.e. day of requital or day of retaliation". So also Sanjana³, who explains: "*pātrūjig* = perpetual, continual; a contracted form of *patdahishn-rujig* = the day of reward". As shown below, this explanation is not suitable in some instances. Salemann⁴ and Tedesco⁵ give: "Tag für Tag". Rejecting this explanation, Henning⁶ quotes Andreas, who derives the word from \sqrt{ra} = "to give". So also Barr⁷, who connects the word with \sqrt{ra} = "spenden"; similarly Nyberg⁸ explains: "*patarag* = Gabe, **pati* + *rāya*". This explanation does not suit the context in many instances. Ervad Dhabhar⁹, Modi¹⁰ and Bulsara¹¹ rightly recall Mod. Persian *بادروز* or *بادروزد*.

As said above, the word primarily means "daily, day by day"; and secondarily it means (1) "perpetual, continual"; (2) "daily offering"; (3) "daily income"; (4) "daily food", and also "food victual"; and then (5) "gift, present" in

1. *Armenische Grammatik*, p. 514.

2. *Oriental Studies*, p. 171; *Studies in Manichaeism*, pp. 162, 171.

3. *Dinkard*, Vol. XI, p. 65.

4. *Manichaeisches Studien*, IV, p. 64.

5. *Monde Oriental*, XIV, p. 193.

6. *Zeitschrift für Indologie und Iranistik*, IX, p. 229.

7. *Bruchstücke einer Pehlevi-Übersetzung des Psalmen*, p. 144.

8. *Hilfsbuch des Pehlevi*, II, p. 191.

9. *Pahlavi Rivayat Accompanying Dādestān ī Dīnī*, p. 65.

10. *Ajādgar ī Zorīrān*, p. 41.

11. *The Laws of the Ancient Persians*, p. 610.

general. The following passages from the Pahlavi literature illustrate the use of the word, both in its original sense and also in various shades of the original meaning :

Pādrōz = "daily, day by day".

(1) *Pahlavi Rivāyat Accompanying Dādestān ī Dēnīg*, p. 201.6 ff. :

hayaṛ tap 1 ēahārom ast.....uð hayaṛ pādrōz ast.

"If fever is of the fourth day (*i.e.*, intermittent),..... and if it (*i.e.*, fever) is daily."

(2) *Dēnkard*, Madan's ed., p. 522.1 ff. ; Sanjana's ed., Vol. XI, p. 81.6 ff. :

u-šān ēn-iē ōyōn dāst ku paδ hangard vāzay-1 1 aḡēr mādiyān ēn-iē ēdōn *ka *pādrōzay hān kunišn kunēδ, uð ka ō āškārayih, paiδāyih uð vēnišn 1 vas kas rasēδ, ēy mardom ēn nē ōvēnēnd ku-ēt aḡārōn uð vaδ kard.

"And this also they maintained thus : Generally (paδ hangard) a word (of a man becomes) of great importance even in this way—when one daily (pādrōzay) acts upon it (*i.e.*, the word), and when it (*i.e.*, the action) comes in the knowledge, manifestation and observation of many persons, then they (*i.e.*, the persons) do not think (lit. see) in this way : 'you acted wrongly and badly'."

Pādrōz = "continually, perpetual".

(3) *Pahlavi Texts*, ed. by Jamasp-Asa, p. 12.22 ff. :

pas vištāspāšā.....az kōtir 1 x^vēš tīr-1 dahēδ, u-š āfrīn paδiš kunēδ, gōḡēδ ku kōtir az man, šavēh, pērōz hunar 1 x^vēš (written 𐭮𐭲𐭩 for 𐭮𐭲𐭩), paδ harv razm uð pādrāzm 1 tō pērōz vindāh, pādrōz nām āḡurēh, jāvēdān rōzān dušmen murd aḡurēh.

"Then King Vištāsp gives an arrow from his quiver (to Bastavar), and pronounces blessings on him, saying : '(Take this arrow) from my quiver, victory to your skill,

"There is the armour, and (also there is) the spear of God Ōhrmazd, Who-crushed the enemy and dug him out from the root. We all stand awake, so that He may redeem us continually (or for ever, eternally, day by day)."

Pādrōz = "daily offering".

(7) *Pahlavi Rivayat Accompanying Dāstān ī Dēnīy*, p. 65.3 ff.:

u-š pādrōz paδ ēsm uδ bōy ēdōn tuwan dāstān 1-š tan
hand ast čand mard-1 i miyānay.

"And he (who establishes the Fire Varhrān) should be able to make provision (dāstān) (of) the daily offering (pādrōz) of wood and fragrance (for the fire) in such a way as (if) its body (*i.e.*, body of the Fire) is as large as (that of) an average-sized man (*i.e.*, the provision required for the maintenance of the Fire is as much in worth as that necessary for the upkeep of an average man)."

Similar idea is to be found in *Darab Hormazyar's Rivayat*, ed. by M. R. Unvala, p. 74.15 f.:

مرگه‌نار زور په (پس written) از بکوسفتد بتواند دادن اوش يادروز
په اسم و بوي دادن توان +

"One should be able to offer the *zūr* of fat of an animal during every *Gahambar*, and he should be able to offer the daily offering (*pādrūz*) of wood and fragrance."

The form يادروز (with the initial *p*-) is remarkable. The usual Mod. Pers. form is يادروز or يادروزه (with the initial *b*-). Being a religious technical term, the word is preserved in its older form.

Armenian *patručak* is used in this sense of 'offering, sacrificial offering.' As Müller¹ has long ago explained, the

1. *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, VIII, p. 286. See also B. Geiger, *ibid.*, XLIV, 61.

Armenian word means "Schlachtvieh für das Genuss oder für das Opfer (Schafe, ziegen, usw)." The Aramaic word פטרון means "fat" for dedication.

Pādrōz = "daily income".

(8) *Mādīyān i Hazār Dāstān*, ed. by Modi, p. 93.9 ff.:

ēvak ēn ku a-χ^varsandih i pasēmār paḍ vizir rāy az dāḥaḡarān ō mayōḡaḡ χ^vānāstay (written ܡܝܝܘܓܐ for ܡܝܝܘܓܐ) kard, uḡ mayōḡaḡ hān vizir paḍ vizār dāšt, aḡar hān hēr paḍ ūzēnay uḡ pādrōz aḡar pasēmār framān dād.

"One is this: if, on account of non-compliance with the decree, the defendent handed over (kard) the property to the Mayōḡaḡs from (the possession of) the Dāḥaḡars, and the Mayōḡaḡ set aside that decree, (then) order should be given as regards that property with (its) expense and daily income, (and also) as regards the defendant."

Pādrōz = "food, victual, provision".

(9) *Dēnkard*, Madan's ed., p. 536.17 ff.; Sanjana's ed., Vol. XII, p. 12. 4 ff.:

u-šān ēn-ič ōyōn dāšt ku tōḡsāy bavišn pādrōz paḍ hampursayih aḡay vēhān; ku tā hān i āšnāvēḡ bē nē javēḡ, čē āšnūdāy az hampursayih, i pādrōzay andar nēst, aḡērtar guyarībēḡ ku χ^vardaḡ uḡ amurdaḡ?

"And this also they maintained in this way: One should be diligent daily (pādrōz) in the discussion with the faithful ones¹; since (ku tā) (if) one does not ponder over (javēḡ, lit. chew) what one hears, (then) what (čē) (other thing than that which) is heard in (lit. from) the assembly, in which there is no victual (pādrōzay), (is there which) is

1. A parallel idea in *Šāyast Nē Šāyast* (Davar's ed.), p. 55.12 ff.; in which passage ܕܐܝܬܐ (rōz) replaces ܕܐܝܬܐ of our text.

more (aβērtar) (fit to be) assimilated than water (χ^vardaš) and food (amurdaš) ?”

Pahl. *pādrōz* = “victual, food”, has been attested by Armenian *patrūcāk* = “food, provision, victual”; see Hübschmann, *op. cit.*

The word is variously used also in Mod. Pers. and in Parsi-Persian, and preserved in Parsi-Gujarati:

Mod. Pers. *bādrūz* = (1) “continual, perpetual”; (2) “gift, present.”

Mod. Pers. بادروز or بادروزه is used both in the primary sense of “daily, day by day”; and also in the secondary meaning of “perpetual”; “the things of daily use”; and then, “gift, present,” in general. See Vullers, *loc. cit.* In Pahlavi Psalter and also in Turfan texts the word is used also in this general sense of “gift, present”; see Barr, *cp. cit.*, and Henning, *op. cit.*

Mod. Pers. *bādrūj* = “anemone, cockscomb”.

According to *Būrhan ī qāti*, بادروز = بستان افروز (= anemone); تاج خروس (= cockscomb), same as Arabic ضومر. See also Vullers, *op. cit.*, p. 162. Mod. Pers. بادروج is to be connected with بادروز, Pahl. *pādrōz* = “continual, perpetual.” Mod. Pers. بادروز and بادروج are simply dialectical forms, see بادروزبویه = بادروجبویه; *ibid.*, p. 162. If this explanation is acceptable, originally بادروج is “that which is continual or perpetual.” This is in conformity with the fact that anemone and cockscomb, from not fading and wild growth,

1. The idea is: In the assembly of the good people, in which there is no victual, the only thing fit to be assimilated is that which one hears.

In the above Pahl. passage there is a play upon the different meanings of the word *pādrōz*: = “daily” and “victual”. This kind of pun or play upon the different meanings of the same word or the words similarly pronounced is not unknown in Pahlavi; see (1) *Pahl. Ric. Accomp. Dñ. Dñty*, p. 167.3 ff.: a play upon the words *pūr* (= complete) and *pūr* (= tide); (2) *ibid.*, p. 167.14 f.: play upon *vārang* (= orange) and *vād* (= wind); (3) *Štγast Ne Štγast* (Davar’s ed.), p. 62.11 ff.: play upon *zōhr* (= fat-offering) and *zōr* (= strength).

represent the mythical heavenly flower *Amarant*, which typifies immortality; see *Encycl. Britt.*, 9th Ed., Vol. I, p. 653; Milton, *Paradise Lost*, III, 353. Perhaps this word 𐬨𐬀𐬎𐬌 is connected also with 𐬨𐬀𐬎𐬌 = "sweet basil," the ever-green herb. It is significant to note that Pahl. 𐬔𐬀𐬎𐬌 𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌 (*bōstān āfrōz*), typifying immortality, has been dedicated to *Fravardīn* (i.e., the day of the manes), as stated in *Grand Bundahīšn*, ed. by Ervad T. D. Anklesaria, p. 119.11. The flower *bōstān āfrōz* (i.e., that which inflames the garden) is so called probably because of its wild growth.

Parsi-Persian *Pādrūz*.

The ceremony to be performed on the third day after death is called *nīrang ī būi dādan*, i.e., the ceremony of offering incense to the fire. Again the ceremony of offering incense to the consecrated Fires of higher grades, performed daily, is also known by the same name. This ceremony of *būi dādan* is also called the ceremony of *pādrūz*, which word, to my mind, originally meant "daily," and secondarily "daily offering," just in the same sense as Pahl. *pādrōz*, explained above; and then the ceremony itself came to be known by the same name. At present the name *pādrūz* is used only for the third-day ceremony, referred to above. See J. Pavri, 𐬨𐬀𐬎𐬌 𐬔𐬀𐬎𐬌, Bombay 1927, p. 56.

For Parsi-Persian *Pādrūz* = "daily offering", see Unvala, *loc. cit.*

Parsi-Gujarati 𐬨𐬀𐬎𐬌 (*pātrū*).

In Parsi Gujarati, *pātrū* means "fire-stand"; and 𐬨𐬀𐬎𐬌 𐬔𐬀𐬎𐬌 (i.e., to make *pātrū*) implies to kindle fire daily for three days and nights after death. I think this word *pātrū* is also connected with Pahl. *pādrōz* = 'daily', which word secondarily came to mean "daily fire", and then "the stand for the daily fire", and then simply "fire-stand". As said above, the phrase "to make *pātrū*" particularly refers to the kindling of the fire just after a Zoroastrian passes

away, and keeping it burning *daily* for three days and nights. In this way, the word *pātrū* bears relationship with the third-day ceremony of *pādrūz*, mentioned above. In actual practice, *pātrū* (= fire stand) is inseparably connected with the ceremony of *pādrūz*. To my mind, the whole process of kindling and keeping the fire burning *daily* for three days and nights should be termed *pādrūz*. At present this term is applied only to the ceremony performed at the termination of that period. Again *pātrū* (= fire-stand) is one of the essentials in the above-mentioned period of three days and nights, and also the ceremony of *pādrūz*. These facts also² lend support to our contention that these words are cognate.

uzvārišn — uzvārišn

BY ERVAD BAMANJI NASARVANJI DHABHAR, M.A.

A very important statement on زوارش, *zavāriš*, is found in the 'Kitāb al-Fihrist' (ed. Flügel), whose author has taken the statement thereon from the famous Arabic writer, Ibn Muqaffa, who flourished in the eighth century of the Christian era. This passage on *zavāriš* was first given by Quatremère (J.A. 1835) in a French translation without the original Arabic text. Ch. Ganneau gives the original Arabic text in the Journal Asiatique (1866). The translation in French of this passage given by Quatremère is quoted by Spiegel in his 'Grammatik der Huzvāresch Sprache' (Introd. p. 22). Haug (P.P.G., Introd. p. 38) gives the Arabic passage with his own translation. Harlez (in 'Avesta,' (1881), Introd. LIX-LX) translates this passage anew in French with comments. Finally, Darmesteter also gives a French translation thereof with his own comments.

From what Ibn Muqaffa says in this passage, Haug, Harlez and Darmesteter rightly draw the following conclusions: (1) that *zavāriš* is the foreign or Semitic element in Pahlavi; (2) that this *Zavāriš* includes about 1000 words (evidently referring to the 'Pahlavi-Pazand Glossary,' edited by Dastur Hoshangji and Haug); (3) that *zavāriš* is a peculiar way of writing and pronouncing; (4) that *zavāriš* is not the name of a language but it is the name of a process which consists in writing Semitic and reading Aryan; (5) that 'we write thus only words pronounced in a manner different from that in which they are written. This remark can be applied only to the Semitic element.' (See Harlez, 'Introduction to the Avesta,' translated by P. A. Wadia, p. 95).

For a century and upwards, various scholars have attempted to bring their critical skill and ingenuity to bear on the etymology and explanation of the word *uzvārišn*: e.g.,

(1) M. J. Müller, in an article contributed in the *Journal Asiatique* (1835), derives the word from *Av. hu + zaoθra*, 'the language' pertaining to good sacrifice.'

(2) Dhunjibhai Framji, in his 'Grammar of the Huzvāresh or Proper Pahlavi Language' (1855), makes a general statement, without any explanation of the word, that *Huzvāresh*, is the proper Pahlavi language as distinguished from the common Pahlavi language. The latter, he says, is the language of the Inscriptions, etc., whereas the former, *i.e.*, the *Huzvāresh* is the language in which the sacred Avesta texts have been translated.

(3) Spiegel, in his 'Grammatik der Huzvāresh-Sprache' (1856), says that whether Müller's derivation of the word be correct or not, *huzvāresh* and *hu-zaoθra* bear the same meaning. (Introd. pp. 22-23).

(4) Derenbourg, in an article in *J.A.* (1866) entitled 'Lettre à M. Mohl sur un passage du Kitab el-Fihrist, relatif au Pehlevi et au Huzvarech, par M. Ch. Ganneau avec quelques observations sur le même sujet,' says that the word is a corruption of *hū sūrsī*, the Syrian language (p.19). See also Darmesteter's *Ét. Iran.*, p. 35.

(5) Dastur Hoshangji Jamaspasa, in his 'Zend-Pahlavi Glossary' (1867), Introd. p. III, reads *Huzvāresh* as *huzvān-ash* which, he says, is a contracted form of *huzvān-Ashar*, meaning 'the language of Assyria,' because, says the Dastur, the Pahlavi was more closely related to the Assyrian than to any other language.

(6) Haug, in the Introduction to 'An Old Pahlavi-Pazand Glossary' (1870), pp. 37-43, gives an illuminating note on the word and suggests the root *uz + var*, 'to cover,' the whole meaning 'to discover,' 'to explain,' 'to enlighten.' and *uzvāresh* would then mean 'uncovering,' 'revelation.' Although this is the most plausible root suggested, he rejects it as unsuitable and connects it with *Sk. varṇa*, 'a letter,'

saying that the word might then mean 'spelling,' 'pronouncing.'

(7) Dastur P. B. Sanjana, in his 'Pahlavi Grammar' (1871), pp. 13-16, reads the word as '*huzve Khaldea*,' i.e., 'the language of Chaldea,' an ancient kingdom having Babylon as its capital.

(8) Dastur Jamaspji Jamaspasa, in his 'Pahlavi Dictionary' (1877), Vol. I, Introd. pp. XLIV-XLVII, reads the word as *uz + vāresh* (from Av. and Sk. root *vār*, 'to sprinkle water, to rain') and says that it can be compared with Ar. واریث, *wāriṣ*, and Guj. *vārsō*, 'inheritance,' meaning, hence, 'the inherited language,' as, according to the Dastur, the *Huzvāresh*, or Pahlavi language, was the earliest that succeeded the Avesta language.

(9) Dr. West, in S.B.E., Vol. V (1880), Introd. XIV-XV, says that the word is an abstract noun from NP. زواریدان, *zuvāridan*, 'to grow old,' 'to become threadbare,' and in 'Die Pahlavi-Litteratur' (1896), again reasserts that *zuvāriš* probably means 'obsoleteness,' 'antiquity' or 'archaism' and is an abstract noun from the obsolete word *zuvāridan*, 'to be old or worn out.'

(10) Harlez, in his 'Avesta' (1881), passes in review the various etymologies and meanings of the word suggested by his predecessors and says that 'the meaning of the word *huzvareš* is one of the most controverted of subjects.' ('Introduction to the Avesta,' translated by P. A. Wadia, pp. 85-95).

(11) Darmesteter, in his 'Études Iranienues' (1883), pp. 35-33, derives the word from a root *zvar* (Av. *zbar*, Sk. *hvar*, 'to be crooked'); hence, according to him, *zuvāresh* means 'alteration,' or 'disguisement,' and it is a system of writing which disguises or conceals the true meaning. This root, he says, has passed into Arabic where the root زور *zavvar*, means 'change a writing or text.'

(12) Bartholomae, in 'Zum altiranische Wörterbuch' (1906), p. 36, seems to derive the word from *uz + valīšn* (Av. rt. *varəš*, 'to increase'), NP. *بالش*, *bālīš*, 'growth,' 'increase,' 'development,' hence explanation, etc.

(13) Junker, in his 'Frahang-i Pahlavik' (1912), pp. 13 et seq., follows Bartholomae in the interpretation of the word and says that it means 'explanation,' 'expounding.'

(14) Dasturji Dhalla, in his 'Zoroastrian Civilization' (1922), p. 269, following West, suggests the meaning 'obsolete.'

(15) As remarked by Haug in P.P.G. (Intro. p. 42) some scholars connect the word with Av. *huzvārena* or *hizvārena* (Yt. 5 § 6), meaning 'good force or strength'; but this Av. word is difficult of interpretation and the Pahlavi translator gives therefor *اَزْدَوَد*, 'the highest place.' (See my *Zand-i Khurtak Avistak*, p. 35, l. 13).

It will be seen from the various etymologies and explanations of the word *uzvārīšn*, given above, that many scholars have offered their remarks on the supposition that it is the name of a language. Sometimes the terms Pahlavi and Huzvāresh are mixed up and the Pahlavi language is also called the *Huzvāresh* language. See the 'Rivayat of Darab Hamazyār,' Vol. II, p. 208, l. 4, where it is said about the story of Jam and Jama that it was originally written in *اَزْوَاریش*, *Azvārīš*, i.e., the Pahlavi language, and is there rendered into Persian verse. Again, it is said here that the account of Arda Viraf given by Zartosht Behram was originally in *اَزْوَاریش*, *Azvārīš*, i.e., in Pahlavi, but is here versified in Persian by Noshirvān Marzban (see, *ibid.*, p. 331, l. 13; 332, l. 5; 342, ll. 6 and 8). A Rivayat of Kamdin Shapur, quoted in Darab Hamazyār's Rivayat, Vol. I, p. 575, ll. 18-19 (see, also, 'Pazand Texts,' by E. K. Antia, p. 237), says that if one wishes to reveal a secret to a person in writing, one should write it in Avesta characters or in the

Sawād, which is the Azvārish (ازوارش). Here, therefore, Sawād is used for the Pahlavi language constituting both the elements, Semitic and Aryan. According to Haug (P.P.G., p. 12) here *uzvārish* is taken as the writing of Sewāt, i.e., Chaldea. "The southern half of Mesopotamia (called Al-Irāk) was also commonly known as As-Sawād ('the black ground'), and by extension, As-Sawād is frequently used as synonymous with Al-Irāk, thus coming to mean the whole province of Babylonia" (G. le Strange: 'The Lands of the Eastern Caliphate'). See, also, Unvala's 'Translation of an extract from the "Maḥāṭih al-Ulūm" of Al-Khwārazmī,' where Surestān (modern Syria) is called the lower Euphrates district, i.e., Sawād. On Surestān, i.e., Syria, see 'Dictionnaire Géographique, Historique et Littéraire de la Perse,' by Barbier de Meynard, pp. 326-27. Hamzah of Ispahāni says that Sīryāni was one of the languages spoken by the ancient Persians. (See de Meynard, *op. cit.*, p. 428, and Spiegel: 'Grammatik der Huzvāresch-Sprache,' p. 15).

Even erudite scholars like West, Haug, Dastur Hoshangji and others proceeded on the supposition that the term *uzvārish* seemed hardly to occur in any old MSS. (See, S.B.E., Vol. V, Introd. XIV), or that the term has been found in Pahlavi MSS. only in the heading of Ch. 23 (see Ch. 20 of P.P.G., p. 17, and Ch. 23, p. 62, of Junker's 'Frahang i Pahlavik) and in a few colophons only. Dastur P. B. Sanjana also remarks thereanent that 'nowhere throughout ancient Pahlavi writings do we find Huzvaresch used as a term of common acceptance.' ('Pahlavi Grammar,' Introd. p. 15). By the bye, the short gloss about *uzvārish*, to be found in the chapter above referred to, is very corrupt and scholars have differed in their interpretation thereabout; e.g., see P.P.G., p. 17 (Hoshangji); p. 120 § 106 of Pahlavi Litteratur (West); Junker 'Pahlavi Frahang,' p. 62; again P.P.G., pp. 40-41 (Haug) and Harlez, p. 87 ('Introduction to the Avesta,' translated by P. A. Wadia). But even from all

PARALLEL THOUGHTS IN ISLAM AND ZOROASTRIANISM

By S. M. TAHER REZWI, M.A.,

Lecturer, Presidency College, Calcutta.

INTRODUCTORY.

Thousands of years back, as a true messenger of the Most Exalted Being, the great Prophet of Iran, *Zoroaster*, imparted the wise sayings of Mazdā Ahurā to his ignorant people, and asked them to "contemplate with pious mind the sacred beams of Fire," and thereby "hearken to the Soul of Nature." Similarly, in a much later age, *Muhammad*, the Prophet of Islam, addressed the wild Arabs of his time in the following words of the Quran :

"Most surely, in the creation of the heaven and the earth.....there are signs for men of understanding."

Thus, both these great Prophets of God invited their followers to ponder over things of Nature, and thereby devote themselves to the worship of their Creator. The Prophet of Arabia knew it well that in the beginning there was only one group of mankind which expanded gradually and separated from each other in course of time, and that God sent apostles to warn the people and supplied them holy scriptures and divine commandments. He also acknowledged that there had been a number of Prophets like him, and that every one of them, who preceded him, received Divine inspirations to guide the people on the right path. All these messengers of God taught their respective groups, at different times and in different countries, the same code of morality, which had been laid down on the very first day of creation. Muhammad never asked the followers of other religions to accept any new thing or embrace any new faith. Rather, he required all the different groups of mankind to

follow the true dictates of their own respective teachers; inasmuch as his own mission never laid down anything strange to the teachings of his predecessors. He never claimed to be the founder of any new creed. "Islam", the religion of peace, progress and piety, had been, in his opinion, the real creed of all at all times, and it had prospered in different countries under the leadership of different prophets. The religion of God was one and the same, whether you called it by the name of Zoroastrianism or Judaism, Christianity or Islam. Muhammad had come only to remind the people and reform their character, because they had forgotten the real teachings of their spiritual guides and had deviated from the true path of God. The Quran declares that "his alone is the pious way who believes in Allah and the last Day (of Judgment), in the angels and the (heavenly) scriptures and the (Divine) Messengers; he (who) spends his wealth in the help of his kith and kin, the orphans and the strangers, the needy and the poor and the slaves; he (who) establishes prayers, gives alms, keeps true to his promises and remains patient and firm-footed in times of trouble and anxiety—these are the real persons who remain aloof from evil." Such was Muhammad's conception regarding the creed of God. He proclaimed the same mission that had been established during the days of the First Man, for the guidance of his progeny, and which had been strengthened at different times through different agents. He came only to clean the path of Righteousness that had been defiled in the deserts of Arabia. No wonder, therefore, that we come across glaring parallels in the teachings of Muhammad and the teachings of Zarathushtra, the Prophet of Iran. The same Ahura Mazda or Allah spoke through the Prophet of Arabia, as He had spoken already through Zoroaster, ages before. Muhammad recited the same praises of Ahura and reproduced the same wise sayings of Mazda, inasmuch as the Holy Quran gives out all those sublime thoughts which, for the guidance of mankind, had been expressed through the

heavenly-revealed *Gathas* of Prophet Zoroaster, whose noble teachings were entirely based on *Monotheism*, and on keeping aloof from all sorts of evil; on good thoughts, good words and good deeds. Muhammadanism forbids idolatry in the same manner as the Zoroastrian religion has cursed it. The idea with regard to the existence of *good and evil* finds place among the Muslims in the same way as it is among the Zoroastrians. The angels and the devils of Muhammad are the same as those of Zarathushtra. Descriptions in respect of the *life after death*, the bridge of *Chinvat*, the day of Resurrection, the weighing of good and bad deeds, and the final abode of the heaven and the hell, are exactly the same in Zoroastrianism and Islam. If this idea prevails among the followers of Zoroastrian religion that the souls of the dead come down, on the days of their anniversaries, to this earth, at places which are clean and where recitals in their honour take place, then among the Mussalmans too it is believed that the dead persons visit their relatives and friends on every Friday, the auspicious day of the week. If the Zoroastrian *Yasna* says that "Truthfulness is the way to approach God," then almost in the same manner, the *Quran* of Muhammad declares that "he who is one of the liars, is cursed by Allah." The *Quran* lays great stress on fulfilment of obligations, so also the *Mehor Yasht* declares that "the angels turn their faces from those who break promises." Forgiveness is considered divine by both these religions, and both of them have forbidden anger, envy, pride and prejudice, in similar tones. Contentment is appreciated, while greed and avarice are disliked by Zarathushtra and Muhammad in equal terms. The *Quran* gives good tidings to those "who are patient, and who, when there falls on them a calamity, say: verily we are God's and verily to Him we return." The *Yasna* too informs us that God, desiring good, has created both weal and woe; while the *Minu-i-Kherad* appreciates "that sort of service which keeps us patient in our difficulties and does not make us doubtful

as to the blessings of Ahura Mazda." 'There are sayings of the Prophet of Islam regarding the importance attached to charity and hospitality, and the monumental works of the Parsi-Zoroastrian community, which are the outcome of their generous and charitable nature, are but practical examples to show that Zoroaster's teachings were equally of the same kind. If the Quran enjoins the doing of justice to all, then the *Dinkart* too informs us that "those who administer justice, get an easy salvation." Acquirement of knowledge and science is advocated by Islam and Zoroastrianism both. Ascetic life does not find any place in the teachings of Muhammad, and the Muslims are commanded not to abstain from the worldly things which are good. The Prophet condemned all acts of penance and mortifications, and forbade celibacy vehemently. In the similar way, the Avestan doctrines are void of ascetic teachings. In the Zoroastrian religious literature the following places are mentioned as the happiest spots on the earth: the place where the faithful Zoroastrian worships the Creator, where he builds a house to live in, with his wife and children, and where there are abundance of corn and cattle. Birth of children in a family is regarded as a blessing in Islam as well as in Zoroastrianism. The Prophet of Arabia used to say that "a Muslim cannot obtain anything better than an amiable wife, such a wife who, when ordered by her husband to do a thing, will obey, and if her husband looks at her, will be happy." Similarly, the Zoroastrian *Visparad* declares that "the pious house-wife who will emulate in submitting herself to the pious husband, leading an honest industrious life, shall be handsomely rewarded in the life hereafter." Again, obedience to parents is very strongly advocated by both the religions, and while according to the Zoroastrian teachings, "they are sinful children who distress their parents," the *Quran* says that we "must not grumble at them," rather speak to our parents "a generous speech, and lower to them the wing of humility out of com-

passion." The *Sarosh Yasht* appreciates peace and safety, because they "keep away wars and strife"; and in the same manner, the Quranic teachings declare that "those are good people who remain peaceful" at all times.

Zoroastrian religion is principally based on purity of soul as well as of body. Thus all the prayers and ceremonials must be preceded by ablution and purification in this manner, that first of all the holy formula, *Ashem Vohu* is recited, and "May God be pleased," is uttered. Then the claws of hands are washed thrice and after this the face is washed from above the forehead, and then the forearms and the feet are washed. The Prophet of Islam too described ablution as the key to the prayers, and Quranic injunctions in this respect are that, when we prepare ourselves for prayer, we must wash our face and our hands upto the elbows, and wipe, with wet hands, our head and our feet upto the ankles. Before commencing this *Wuzoo* or purification, the following formulas are uttered: "I am going to purify myself from all bodily uncleanness, preparatory to commencing my prayer, that holy act of duty which will draw my soul near to the throne of the Most High. I begin with the name of Allah, the Great and the Mighty. Praise be to God who has given us the grace to be *Muslims*; Islam is a truth and infidelity a falsehood."

Then again, the five-time daily prayers of the Mussalman and the five *gahs* of the Zoroastrian people, are among the well-known facts with regard to the similarity in religious ideas and principles of the respective followers of these two great Prophets of God.

Now, before dealing with the actual parallels, drawn from the religious books of the two creeds, it would be perhaps interesting to go through a well-known testament of the Prophet of Islam, given in favour of the Zoroastrian community of his own land. This historical document shows that the Arabian Prophet held the people professing the religion of Zarathushtra in very great esteem, and even gave them

preference over all other non-Muslim communities, inasmuch as the religious ideas and practices were almost the same among the followers of both Islam and Zoroastrianism.

Muhammad's Charter to the Zoroastrians.

"In the name of God, the Merciful and the Compassionate. This is a letter from Muhammad, Allah's Apostle, to Farrukh bin Shakhsan, brother of Salman, and for his family and his progeny, whether they become Muslims or stick to their religion. This letter is a pledge of protection from me to Farrukh bin Shakhsan and his posterity, for the safety of their persons wherever they live, whether in the plains or on the mountains. They will be entitled to the unrestricted use of the wells and meadows which are in their possession. They will not be maltreated and tyrannised. It is incumbent upon those also before whom this letter of mine is read that they protect Farrukh bin Shakhsan and his descendants, and allow them full freedom and liberty of action, and check others from harming them, and should not evince malice against them by subjecting them to maltreatment and indignities. I overlook their particular custom of shaving and wearing *Zunnars*, and forgive them the payment of all taxes together with the allied restrictions and inconveniences. They will enjoy, as usual, the full and unrestricted mastery over their sacred places and the lands connected with them. They shall not be deterred from wearing good and ostentatious dresses, riding on horses, making of buildings and stables, and from carrying the corpses of their dead, or from doing anything which their religion permits them. *They shall be entitled to a better treatment than accorded to all other non-Muslims.* Let no one disobey and dispute my this testament which I leave behind me, *giving the co-religionists of Salman and the future generations of the Zoroastrians, the free and unrestricted exercise of their religion, and the protection of the Muslims, whether they accept Islam or remain Zoroastrians.* He who

will obey my command, God's mercy will descend on him. He who will disobey me, on him shall fall the curse of God till the end of the world. *He who will be kind to them, will do me good and such a one will get his reward from God. He who will harass them will harass me. I will be his enemy till the Last Day.* The fire of hell will be his recompense and I will not intercede for him before God."^{*}

* ("The Sun Rise," Vol. III, No. 17, as quoted by Mr. Abdullah Allahdin, in his "*Extracts from the Holy Quran and Sayings of the Holy Prophet Muhammad*," 9th Enlarged Edition—Allahdin Buildings, Oxford Street, Secunderabad, Deccan.)

—:0:—

GLARING PARALLELS DRAWN FROM ISLAMIC AND ZOROASTRIAN TEXTS.

"RELIGION AND FAITH."

ISLAM

Belief in pure religion is tested through outspoken words and good deeds.¹

I bear witness that there is no God but Allah, and that Muhammad is the Prophet of Allah.²

I turn my face, as a follower of the pure religion, to Him who originated the heavens and the earth; and I am not among those who associate other beings with Allah; verily my prayers, and my devotion, and my life, and my death, are of Allah, who is the Lord of the worlds, who has no partner; and I am commanded by Him, and I am the first of the Muslims.³

ZOROASTRIANISM

Good thoughts, good words and good deeds, are essence of Zoroastrian religion.¹

I profess myself a worshipper of Mazda, a follower of Zarathushtra, an anti-devil, and a servant of the Lord.²

I profess myself a Zoroastrian, an expeller of the daevas, a follower of the teachings of Ahura, an admirer of Ameshaspands; I offer all good to Ahura Mazda, who is Good, and who is the Possessor of Good Wisdom.³

To Thee, O Mazda! I belong; with purity and good-mindedness will I support Thy good ones, but we (shall) renounce all daevas and perverted ones.⁴

1. Bukhari, Book I, Chap. I.

2. Islamic declaration of creed.

3. Opening formula in daily prayers.

1. *Zend-Avesta*.

2. *Yasna* I, 1-4; XII, 1; *Yasht* XIII, 89.

3. „ XIII, 1-3. 4. *Yasna* XXXIV, 5.

"DIVINITY."

ISLAM

Allah bears witness that there is no god but He, and (so do) the angels and those possessed of knowledge; (He) is the maintainer of justice; there is no god but He, the Mighty, the Wise.¹

Allah (is) the Knowing, the Hearing, the Powerful.²

He is the Mighty and the Wise.³

He is the High, the Great.⁴

Surely, Allah is the Forgiving, the Merciful.⁵

Allah is the Guardian (of all), and He gives life to the dead, and He has power over all things.⁶

He is the Originator of the heavens and the earth; none is like Him; He is the Hearing, the Seeing.⁷

His are the treasures of the heavens and the earth, (and) He is cognizant of all things.⁸

He is Allah, the Creator, the Maker, the Fashioner; His are the most excellent names; whatever is in the heavens and the earth, (it) declares His glory; and He is the Mighty, the Wise.⁹

He has created the gardens, the fruits and the cattle; He gives food to all.¹⁰

ZOROASTRIANISM

I praise Thee, O Creator Ormazd! the Brilliant, Majestic, Omniscient; Perfector of deeds; the Lord of lords, the Prince over all princes; the Protector, the Creator of the created; the Giver of daily food; the Powerful, Good, Strong, Forgiving; Rich in love; the Mighty, the Wise; the Pure Supporter.¹

The Creator Ahura Mazda (is) the Brilliant, the Majestic, the Greatest, the Best, the Most Beautiful, the Strongest; of the Best Body; the Highest through Holiness; (He) who is very Wise, who rejoices afar; who created us, who formed us, who keeps us; the Holiest among the heavenly (beings).²

He came as the First Fashioner, when brightness mingled itself with the lights; He fashioned the pure creation; He upholds the best souls with His understanding.³

He is cognizant of great and small things.⁴

Ahura Mazda has created the cattle, the purity, the water, and the trees; He created the splendour of light, the earth and all the good; to Him belongs the kingdom, the Might and the Power.⁵

1. Quran III, 17

2. Quran XLII, 2

3. " XLII, 3

4. " XLII, 4

5. " XLII, 5

6. " XLII, 9

7. " XLII, 11

8. " XLII, 12

9. " LIX, 24

10. " VI, 142-143

1. Yasna I, 1-4

2. Khurshid Nayaish.

3. Yasna XXXI, 7

4. " XXXI, 13

5. " XXXVII, 1-3

"ANGELS."

ISLAM

The faithful Muslims believe in Allah and His angels, and His Books and His Apostles.¹

Whoever is the enemy of Gabriel—for surely he revealed to your heart by Allah's command, verifying that which is before it and a guidance and good news for the believers—whoever is the enemy of Allah, and His angels, and His apostles, and Gabriel and Michael, surely then Allah is the enemy of the unbelievers.²

The angels are the messengers flying on wings.³

Those who say, our Lord is Allah, then continue in the right way, the angels descend upon them saying: fear not, nor be grieved, and receive good news of the garden which you were promised; we are your guardians in this world's life and in the hereafter.....⁴

He it is who sends His blessings on you, and so do His angels, that He may bring you forth out of utter darkness into the light.⁵

There are angels charged with taking account of man's deeds, one sitting on his right hand and the other on the left.⁶

Yet truly there are guardians over you, (the angels who are) illustrious recorders, cognizant of your actions.⁷

ZOROASTRIANISM

I wish hither with purity: for all good-created Yazatas, the heavenly and the earthly, who are worthy of praise and worthy of adoration, on account of the best purity.¹

Those who the holy wisdom, which is desired by them that know Thee, destroy with evil deeds, from ignorance of Vohumano, from them purity flies far away, so long as they are thereby wicked and corrupt. Let the wise announce the laying hold on Vohumano with the deed; (let) him who knows, (announce) the holy Wisdom, the skilful, the abode of purity. But all that (evil), O Mazda! may they (holy ones) drive out from Thy kingdom, for both serve Thee for food: Haurvat and Ameretat, the realms of Vohumano. Asha, together with Aramaitis, increase; let strength and power belong to them. Thou, O Mazda! art then without hurt.²

Sarosh, the holy angel, helps those men and women who do good, and he smites those who are vice-loving people.³

And the soul is accountable for its own deeds; its treasure-bearers, (the angels), unto whom its good works and sins are entrusted, also advance there.⁴

When the (angel who is) treasure-bearer of good works, is of greater strength, by its victory it leads the soul to the Great Enthronement

1. Quran II, 285 2. Quran II, 97-98
3. " XXXV, 1 4. " XLI, 80-82
5. " XXXIII, 48 6. " L, 16
7. " LXXXII, 10-12

1. Yasna III—67 (Spiegel—Eiseck)
2. " XXXIV, 9-11 (Spiegel—Eiseck)
3. Sarosh Yasht, Hâdokht, 3
4. Shikhand Gumanik Vijar, Chap. IV, 91-92

ISLAM

Allah helped the Prophet with an army of angels, when the need arose.¹

Disgrace and evil, on the Day of Resurrection, fall upon those who are unbelievers, whom the angels cause to die while they are unjust to themselves.²

Allah rewards those who guard against evil, those whom the angels cause to die in good state, saying: Peace be on you, enter the garden for what you did.³

On the Day of Judgment, the angels of God will hold the "Balance" to weigh the good and bad deeds of men.⁴

I believe in Allah, and His angels, and His scriptures, and His prophets.⁵

"DIVINE SCRIPTURES."

ISLAM

And they, who are given knowledge, see that what is sent down to thee, (O Prophet!) from thy Lord is truth, and (it) guides into the way of the Mighty, the Glorious.⁶

And We send down of the Quran that which is a healing and a mercy to the believers, but it only increases the wrong-doers in loss.⁷

ZOROASTRIANISM

and to the co-relationship with the luminaries, and it is assisted for ever in happy progress.¹

And when the (angel who is) treasure-bearer of its sins, is of greater strength, by its victory the soul goes to the place of hunger and thirst, and to the agonising abode of disease.²

Worldly deeds of man will be weighed and judged by three angels, namely, Meher, Sarosh and Rashnu; the last one holding the "Balance."³

I am a Zoroastrian, an expeller of the Daevas, a follower of the teaching of Ahura, and an admirer of Ameshaspands.⁴

ZOROASTRIANISM

The well-thought, well-spoken, and well-performed (Divine) words do I praise; the singing of the (Pure) Gathas do I praise; the well-made Manthras do I praise.⁵

I wish hither with praise: for the Manthra-spenta, the pure, efficacious Law, which is given against the Daevas; (I wish hither with praise: for) the good Mazdayashnian Law.⁶

1. Quran III, 123; VIII, 9

2. " XVI, 27-28; VI, 94

3. " XVI, 81-82

4. Tirmizi.

5. Islamic Declaration of Creed.

6. Quran XXXIV, 6

7. " XVII, 84

1. Shikhand Gumanik Vijar, Chap. IV, 93-94

2. " " 95-96

3. Minu-4-Kherad II, 118-120.

4. Yasna XIII 1-2 (Spiegel-Bleek)

5. " III, 16-18

6. " III, 64

ISLAM

Verily, those who have been given knowledge before it, when it is recited to them they fall down on their chins in worship, and say: glory to our Lord; verily the promise of our Lord is surely carried out.¹

(This is) a Book, the verses whereof are established in wisdom, then set forth with clearness, (sent) from the Wise, the Informed.²

And this Book, We have revealed it as a blessing; then follow it and fear to do wrong, that ye may have mercy.³

He has sent thee a Book, (O Prophet!) confirming what was before it, and has revealed the Law, and the Gospel before, for the guidance of men.⁴

Allah has taught the Prophet the Book, the wisdom, and the Law, and the Gospel.⁵

ISLAM

Say: We believe in Allah and in what has been sent down to Abraham and Ishmael, and Isaac, and Jacob, and the (other) tribes, and in what was given to Moses, and Jesus, and the (other) Prophets from their Lord; We make no difference between them, and to Him do we submit; whoso desireth any other religion than Islam, that

1. Quran XVII, 103
2. " XI, 1
3. " VI, 155
4. " III, 2
5. " V, 110

ZOROASTRIANISM

These Manthras are the greatest thing; we teach them to those (who are) of evil tongue, (for their guidance).¹

O Mazda! make those (people) mighty, who recite your Manthras.²

Divine Laws (for the guidance of mankind) have been promulgated since the very beginning of the creation.³

The Manthra-spenta, the very brilliant, praise we; the Law against the Daevas, praise we; the Zarathushtrian Law, praise we; the long precept, praise we; ... the keeping in mind of good Mazdayasnian Law, praise we; the knowledge of the Manthra-spenta, praise we; the Heavenly Wisdom created by Mazda, praise we; the wisdom heard with the ears, created by Mazda, praise we.⁴

"PROPHETHOOD."

ZOROASTRIANISM

The Fravashis of all pure Aethra-paitis, (spiritual lords and Prophets) we praise; the Fravashis of all (their) pure disciples we praise.⁵

Whoso wishes the rending of (Divine) Kingdom, he belongs to the abode of the most wicked spirit, as the destroyer of this world; and (so also) he who wishes distress and who desires to keep the

1. Yasna XXVIII, 5
2. " XXIII, 7
3. " XXXI, 11
4. " XXV, 18
5. " XXVI, 23-24

ISLAM

religion shall not be accepted from him, and in the hereafter he shall be among the lost ones.¹

Say, (O Prophet!) that verily my Lord has guided me into the straight path, the standard religion, the creed of Abraham, the sound in faith, and he was not of the polytheists.²

Say: if ye love Allah, then follow me (as your Prophet); Allah (then) will love you and forgive your sins, for Allah is Forgiving, Merciful.³

This is my path, and it is the right one; therefore, (O ye people!) follow me and do not follow any other path; otherwise it shall certainly separate you from His path; this is what He enjoins you that ye may fear Him.⁴

And to every nation We have sent an Apostle, (saying), worship Allah and shun the devil. We sent not before thee an apostle but We revealed to him that there is no deity beside Me; wherefore serve Me.⁵

And verily it is revealed from the Lord of the worlds; the trusted Angel, (Gabriel) has descended with it upon thy heart, (O Prophet!), so that thou be of those who warn.⁶

ZOROASTRIANISM

messengers of Thy (holy) Manthras far from beholding purity (in this world).¹

That reward which Thou hast given to those (messengers) of the same (Divine) Law as myself, O Mazda Ahura, that give also to us, for this world and that beyond.²

I, (Zarathushtra), do that which others have done before, that which appears worthy in the eyes of Vohumana.³

As the Holy One I thought Thee, O Mazda! when it was revealed to me through (angel) Vohumana, (that) I should teach the right guidance of Thy Will; (thus) give me long life among the desirable ones of (Thy) creation, those who are named in the heavens.⁴

The angel Aramaiti guides the messengers of Divine Laws, and (so) no one can deceive them.⁵

As the Holy One, I thought Thee, O Mazda! when it was inspired to me though Vohumana, when it was first taught me through your Prayer, that the spreading abroad of the (Divine) Law, through me, was something difficult; (yet) I will do as best (as I can), that which has been imparted to me.⁶

1. Quran III, 84-5

2. " VI, 162

3. " III, 29

4. " VI, 164

5. " XXI, 25

6. " XXVI, 191-193

1. Yasna XXXII, 13

2. " XL, 3-4

3. " XLIX, 10

4. " XLII, 13

5. " XLII, 6

6. " XLII, 11

"GOOD AND EVIL."

ISLAM

And do not follow the footsteps of the devil; surely he is your open enemy; he only enjoins you evil and indecency, and that you may speak against Allah what you do not know.¹

And when it is said to them: Follow what Allah has revealed; they say: Nay! We follow what we found our fathers upon. What! and though their fathers had no sense at all, nor did they follow the right way.²

And the parable of those who disbelieve (in Allah) is as the parable of one who calls out to that which hears no more than a call and a cry; (they are) deaf, dumb (and) blind, so they do not understand.³

Yea! whoever earns evil and his sins beset him on every side, these (people) are the inmates of hell, in it they shall abide; and those who believe and do good deeds, these are the dwellers of Paradise, in it they shall abide.⁴

The devil's business is to do evil, and the duty of the angel is to teach man the truth; he who meets with Truth and goodness,

ZOROASTRIANISM

Reciting to you these perfections, which have not yet been heard, we teach the (holy) words against those who destroy the world of Purity with the teaching of the Drujas; thus the best (lot) is for those who give their heart to Mazda.¹

I praise the well-thought, well-spoken, well-performed thoughts, words and deeds; I lay hold on all good thoughts, words and deeds; and I abandon all evil thoughts, words and deeds.²

To empire have the deaf and the blind united themselves, in order to destroy the world through wicked deeds for (such) men whose own souls and whose state become hard; (so) when they come near the bridge of Chinvat, then will they for ever place themselves in the abode of the Drujas.³

Then when the punishment comes for those evil-doers, then delivers himself up to Thee, O Mazda, Khshathra together with Vohu-mano, whom Ahura commands who give to Asha the Drujas into the hand.⁴

Then falls on the Drujas the destruction of annihilation, while those, who enlarge the glory of the Good, gather themselves swiftly

1. Quran, II, 168-169

2. " II, 170

3. " II, 171

4. " II, 81-82

1. Yasna XXXI, 1

2. " XII, 1-3

3. " XLV, 11

4. " XXX, 8

ISLAM

let him know that they proceed from God, and so let him praise God; while he who finds the evil, let him seek protection in God from the influence of the devil.¹

Those who believe, (they) fight in the way of Allah, and those who disbelieve, (they) fight in the way of the devil. Fight therefore against the friends of the devil; surely the struggle of the devil is weak.²

Allah is the guardian of those who believe; He brings them out of the darkness into the light; and those who disbelieve, their guardians are the devils who take them out of the light into the darkness; they are the inmates of Hell, in it they shall abide.³

"COMING OF THE MESSIAH."

ISLAM

The Prophet said: The world will not come to an end until a man of my tribe, and of my name, shall be master of Arabia.⁴

"The Mahdi will be descended from me," said the Prophet of Islam, "and he will be a man with an open countenance and with a high nose. He will fill the earth with equity and justice, even as it has been filled with tyranny and oppression."⁵

ZOROASTRIANISM

to the good dwelling of Vohumana, of Mazda, and of Asha.¹

The evil spirit thwarts the beneficent influence of Ahura Mazda, by means of evil deeds and evil creations.²

The spirit of the evil strives to persuade the men to be hostile to Ahura Mazda, and win them over to its own side.³

The devil is in constant struggle with the Good spirit.⁴

They who with evil mind increase Aeshma, the wrathful with their tongues, and (propagate) inactivity among the active, they desire not after good deeds but after evil; they give themselves up to the wicked Daevas through their actions.⁵

ZOROASTRIANISM

The Divine splendour will attach itself to the successful Soshyant and his companions, when he shall make the world fresh, undecaying, imperishable, free from putrefaction and corruption; ever-living, ever-improving, powerful; when the (spiritually) dead shall rise again, (religious) immortality shall be the lot of the living, and the desire for freshness shall be allotted to the world.⁶

1. Mishkat, Book I, chap. 8

2. Quran, IV, 76

3. " II, 257

4. Sahih Bokhari.

5. Ibid.

1. Yasna XXX, 10

2. Bundahishn, I, 14

3. Yasna XLVIII, 4

4. Zamyad Yasht 69

2. Vendidad, I

4. Zamyad Yasht, 46

ISLAM

There shall be much rain in the days of the Mahdi, and the inhabitants of both the heaven and the earth shall be pleased with him. Men's lives shall pass so pleasantly that they will wish even the dead were alive again.¹

And from us will descend *al-Mahdi*, the last of the Imams, who will conquer all religions and take vengeance on the wicked..... He will be the champion of the Faith, and the drawer of water at the Fountain of Divine Knowledge.²

ZOROASTRIANISM

We, (Zoroastrians), honour the *fravashi* of the holy Astvatereta, who is by name the victorious Soshyant. Astvatereta, because he will raise the (spiritually) dead bony creatures to the state of (spiritually) living creatures; and Soshyant, because he will do good to the whole material world.¹

At the Dissolution (of the world) there will come to Thy kingdom, O Holy Heavenly Mazda! through goodmindedness, he, through whose deeds the world increases in purity; Aramaiti teaches these (holy) leaders Thy Spirit; and no one deceives them.²

"RESURRECTION."

ISLAM

It needs not that I, (Allah), swear by the Day of Resurrection; or that I swear by the self-accusing soul. Thinketh man that We shall not re-unite his bones? Aye! his very finger-tips are We able evenly to replace. But man chooseth to deny what is before him, (and) he asketh: "When this Day of Resurrection (will come)?" But when the eyes shall be darkened, and the sun and the moon shall be together, on that Day the man shall cry: "Where is there a place to flee to?" But in vain; there is no refuge; with Thy Lord (alone)

ZOROASTRIANISM

At that time (of Resurrection) will be demanded the bones (of man) from the spirit of the earth, (his) blood from water, (his) hair from plants, and (his) life from fire, as they were accepted by them (at his death) in the (world of) creation.³

To Ahura Mazda belongs the kingdom; but the evil-doer will not be fully punished until the Day of Judgment.⁴

Let him hear the best with the ears, let him see the clear with the soul, to determine the desirable, man by man for himself, ere the

1. *Mishkat*, Book XXIII, chap. 3

2. *Hayatul-Quloob*.

1. *Farvardin Yasht* 129.

2. *Yasna* XLII, 6

3. *Bundahishn*, XXX 3.

4. *Yasna*, L, 6

ISLAM

on that Day shall be the sole refuge; on that Day shall man be told of all that he has done first and last; yes, the man shall be the eye-witness against himself.¹

When the heaven shall cleave asunder, and when the stars shall disperse, and when the seas shall be commingled, and when the graves shall be turned upside down, (at that time) each soul shall recognise its earliest and its latest deeds.²

What! have they no thought they shall be raised again for the Great Day, the Day when mankind shall stand before the Lord of the Worlds?³

When the heaven shall have split asunder.....and when the earth shall have stretched out and shall have cast forth what was in herthen verily, O man! who desireth to reach thy Lord, shalt thou meet Him; and he into whose right hand his book (of actions) shall be given, shall be reckoned with in an easy reckoning, and shall turn rejoicing to his kindred; but he whose book (of actions) shall be given him behind his back, shall invoke destruction, but in the hell shall be burn.⁴

ZOROASTRIANISM

Great Deed (of Resurrection) occurs.¹

When Thou, O Mazda! first createdest the world for us, and the (holy) laws, and the understanding through Thy Spirit, when Thou clothedest deeds and teaching to satisfy the wish for the world to come; thither turns the voice of the liar as well as the truthful, the wise and the unwise, in his heart and soul; (and) he who holds fast to wisdom asks after the heavenly abode (in the life after death).²

Much punishment does man obtain, if thus as He has announced; Ahura shall openly reckon (the deeds of all); He who is aware (of human actions) through the Best Spirit.³

For the Holy One, held I, Thee O Mazda Ahura! when I first saw Thee at the origin of the world, as Thou effectest that deeds and prayers find their reward, evil for the evil, (and) good blessings for the good, at the Last Dissolution of the creation, through Thy virtue.⁴

When the coming Asha shall smite the Druks, when there comes what was announced as delusive, (that is, the time of) immortality for men and Daevas (both), then shall Thy profitable Laud increase, O Ahura!⁵

1. Quran, LXXV 2. Quran LXXXII
3. " LXXXIII
4. " LXXXIV

1. Yasna XXX, 2 2. Yasna XXXI, 11-12
3. " XXXII, 6 4. " XLII, 5
5. " XLVII, 1

"BALANCE" OR AL-MEEZAN.

ISLAM

Just balances shall be set up for the Day of Resurrection, neither shall any soul be wronged in aught. Though were a work but the weight of a grain of mustard seed, We would bring it forth to be weighed: and Our reckoning will suffice.¹

Good and bad deeds of every person shall be weighed in scales on the Day of Resurrection. The scales will be held by angels, and the people will be awarded accordingly. Those whose good actions will be more in weight than their bad deeds, they will go into the Paradise; while those whose evils will be heavier than their good, they will enter the Hell.²

ZOROASTRIANISM

After death, the worldly deeds are weighed and judged by the three angels, Meher, Sarosh and Rashnu. The last one holds the balance to weigh the deeds, and not even a hair's breath of partiality shall be tolerated.¹

One whose meritorious deeds exceed his misdeeds by the weight of three Saroshcharanam, he goes into the Heaven; and one whose misdeeds exceed his good actions by three Saroshcharanam, he goes into the Hell. But a person whose meritorious deeds and evil actions are of equal weight, he enters the intermediary stage, or the Himastagan.²

AL-SIRAT OR "CHINVAD BRIDGE."

ISLAM

Sirat is a bridge across the infernal region, thinner than hair and sharper than sword, and it is beset on each side with hooked thorns. The righteous will pass over it easily and swiftly, while the wicked will find it difficult to cross. These latter will miss their footing and ultimately fall into the Hell. The Paradise is entered after crossing the bridge.³

ZOROASTRIANISM

The soul of the dead, after the end of worldly life, proceeds towards the Chinvad Bridge. When a righteous soul passes, the bridge becomes very wide and smooth; while for the wicked it becomes narrow and edged like razor.³

The righteous (after such a trial) go higher up (into the heaven) and the wicked (while crossing the bridge) fall down head-foremost (into the hell).⁴

1. Quran, XXI, 47

2. Tirmisi.

3. Tafair Mulla Ali Qari.

1. Minu-i-Kherad, II, 118-121

2. Arda Viraf Nama, VI, 9-11

3. Dadistan-i-Dini.

4. Ibid.

AL-E'RAF OR "HEMISTAGAN."

ISLAM

And between these (hell and heaven) shall be a partition, and on *al-E'raf*, (the barrier), shall be men who will know all by their tokens, and they shall cry to the inmates of Paradise: "Peace be on you"; but they shall not enter it, (*i.e.* the Paradise), although longing to do so; and when their eyes are turned towards the inmates of the Hell, they shall say: "O our Lord! place us not with the offending people."¹

ZOROASTRIANISM

There is a class of souls between the righteous and the unrighteous, which are spoken of as the hemistagani, or the "equal-stationary." The good souls go higher up into the heaven, and the wicked ones fall headlong into the hell; while the hemistagani, whose deeds are equally good and bad, they remain on some level place, between the good and the bad abodes.¹

HELL

ISLAM

Verily, Jaheem (or Hell) is promised to all evil-doers together.²

Jahannam (or Hell) shall truly be a place of snares, the home of the transgressors, to abide therein (for) ages; no coolness shall they taste, therein, nor any drink, save boiling waters and running sores.³

Hell shall claim him who turned his back from the good path.⁴

Those who devour the property of orphans unjustly, only devour into their bellies the fire; and they broil in the Sa'eer (*i.e.*, hell).⁵

The sinners are in error and excitement, (and they will realise it) on the Day when they shall be

ZOROASTRIANISM

Whoso then brings about that the pure is defrauded, he has afterwards the dwelling of Darkness (to live in for) a long time; (he gets) bad food (and he is received with) unbecoming speech. To this place, ye wicked! the (Divine) Law conducts you by reason of your own deeds.²

Thither, (in the Life after death) come to the wicked rulers (who are) the evil-doing, evil-speaking (beings) possessing wicked laws, the evil-minded, bad souls to meet them with evil food; they remain manifest members in the dwelling of the Drujas.³

Poisonous food shall be the share of those who think evil, speak evil, and do evil. This is the food for

1. Quran, VII, 40

2. Quran XV, 44

3. " LXXVIII, 21-25

4. " XCVII, 5

5. Quran IV, 11

1. Arda Viraf Nama, VI, 9-11

2. Yasna, XXXI, 20

3. " XLVIII, 11

ISLAM

dragged into the fire on their faces. (And then Allah will say:) Taste ye the touch of Saqar (*i.e.* Hell).¹

As for him whose balance (of good deeds) is light (and not heavy), his dwelling shall be the Haviah, (or the Hell).²

ZOROASTRIANISM

the harlot, in the life after death, who mostly thinks, speaks, and does evil, who is indocile, disobedient, and wicked.¹

When the souls of the wicked arrive at the abode of Darkness, they are given bad and poisonous food to eat, and are received with mocking speech.²

"PARADISE."

ISLAM

They who have believed (in Allah) and done things right, they shall be the inmates of Paradise, wherein they shall abide for ever.³

Those who have believed (in Allah) and done the things right, We will bring them into gardens beneath which rivers flow, therein to abide eternally; therein they shall have wives of stainless purity.⁴

The Paradise will be for those "who humble themselves in their prayers, and who keep aloof from vain words, and who are givers of alms, and who restrain their passion".⁵

There are heavenly gardens into which the believers "shall enter together with the just of their fathers and their wives, and their descendants; and the angels shall go in unto them at every portal; 'Peace be with you', say they,

ZOROASTRIANISM

Those who enlarge the glory of the good, gather themselves swiftly to the good dwelling of Vohumana, of Asha, and of Mazda.³

Happiness is there for the doers of good, in the realms of Armaiti, of Asha, and of Vohumana, wherein Mazda dwells in the self-chosen abode.⁴

In the life after death, the soul of the good goes forward and meets a maiden, one beautiful, shining, with shining arms; one powerful, well-grown, slender, with large breasts, praiseworthy body; one noble with brilliant face, one of fifteen years, as fair in growth as the fairest creature. She tells the soul of the good man that on account of his good actions, good thoughts and good speech, in the corporeal world, on account of his

1. Quran LIV, 47

2. " CI, 8

3. " II, 76; VII, 40

4. " IV, 60

5. Quran XXIII.

1. Hâdokht Nâsk, Parg. III (Yast 22), 36

2. Minu-i-Kherad.

3. Yasna, XXX, 10

4. " XLV, 16

ISLAM

'because ye have endured all things'.¹

In the gardens of Paradise, the doers of good shall live, and they shall be provided "with such fruits as shall please them best, and with flesh of such birds as they shall long for; and there shall be the *Houris*, (damsels), with large dark eyes, like pearls hidden in their shells, in recompense for their past labours ... unfailing and unforbidden; and on lofty couches and of a rare creation have We made the *Houris*, and We have made them ever-virgins, dear to their spouses, and of equal age, (all) for the people of the right hand, a crowd of the former and a crowd of the later generations.

1. Quran XIII, 23-24

2. " LVI, 16-39; LV, 54-56

ZOROASTRIANISM

reciting Gathas, his offering to the holy waters and holy fires of Ahura Mazda, on account of his good treatment to the good people who came to him from far and near, Ahura Mazda has granted him all happiness, all pleasures, and loftiness, and all purity in Paradise. And then the good soul steps into the heaven, and is welcomed by those who are dwelling in Paradise. By the command of Ahura Mazda, nice food is brought to him as a reward, in the after-life, for good deeds done by him in the world. The same is the reward for those women who think good, speak good, and do good, those who are obedient and pure.³

1. Hādōkbt Naak, Parg. II (Yast 22) 1-18.

PAHLAVI FOLK-ETYMOLOGY AND ETYMOLOGICAL CURIOSITIES

BY DASTUR KAIKHUSRU MAHJAR KUTAB
DASTUR DARAB PAHLAN, M.A.

Innumerable instances of playing with words are found in the Pahlavi literature. We find that in a few cases the meaning assigned to a certain word is in harmony with its etymology, but very often the true etymological significance is set aside, and the Pahlavi author, or authors, gives free rein to his imagination and wilder flights to his fancy in the explanation of a particular word. The new significance assigned to such a word by popular etymology has nothing in common with the primitive meaning which can be deduced from the etymology. As stated by Geldner, "We could more easily excuse the etymological artifices and subtleties ;" "...but sometimes "all philological principles are set at defiance" (See 'Avesta, Pahlavi and Ancient Persian Studies in honour of Dastur P. B. Sanjana':—'Avesta Literature,' p. 76). Out of such examples too numerous to be recorded here, a selection is made of the following conspicuous examples from the Pahlavi literature.

(1) *𐬀𐬯𐬭𐬀 awistāk.*

This word is generally derived from Av. *ā + vista*, pp. of rt. *vid*, 'to know.' Geldner, following Andreas, traces it back to Av. *upastā*, 'foundation,' hence 'foundation-text.' GrBd. 177. 7-8:—𐬀𐬯𐬭𐬀 𐬵𐬀𐬯𐬭𐬀 𐬵𐬀𐬯𐬭𐬀 𐬵𐬀𐬯𐬭𐬀 *Awistāk keš vičārīšn awizāk stāyīšn-i yazat*, i.e., 'Awistāk whose interpretation is the pure glorification of the Yazats.' For a similar interpretation of *Awistāk*, see Dd. Ch. 48 §§ 25-26 (S.B.E., Vol. 18, p. 168): cf. NP. *آویستا* and *آویست* (see Steingass, s.v.).

(2) کَرَزَار, *kārēcār*, 'a battle.' NP. کارزار.

GrBd. 9. 1-2 :—

و کَرَزَارِشَ کَرَزَارِشَ کَرَزَارِشَ کَرَزَارِشَ کَرَزَارِشَ کَرَزَارِشَ کَرَزَارِشَ کَرَزَارِشَ کَرَزَارِشَ کَرَزَارِشَ

kārēcār vičārīšn in ku kār pa cār u cārōmandihā kart āwāyat.

i.e., 'the interpretation of *kārēcār* is this that one should do an action with tricks and with stratagem.' (See Horn : NP. Etym., p. 185).

(3) زَرَوَان—زَرَمَان *zōrvān* (Av. *zrvāna* 'time'). NP. زربان.

GrBd. 167. 5-6 :—

زَرَوَانِ اِ زَن اَسْت اِ اَوَهَرْمَازْدَ اِ کُو زُوْر پَتَاشَ وَانَهَت.

zōrvān i zēn ast i Aūharmazd ē ku zūr patāš vānēt.
i.e., 'Zōrvān (i.e., Time) is a weapon of Auharmazd, wherewith He vanquishes (*vānēt*) falsehood (*zūr*).'
(See Horn : NP. Etym., p. 146).

(4) سَک = سَک *sak* or *sag* 'a dog'. NP. سَک.

GrBd. 98. 1-2 :—

سَکَ اِ رَايَ سَکَ اِ رَايَ سَکَ اِ رَايَ سَکَ اِ رَايَ سَکَ اِ رَايَ سَکَ اِ رَايَ سَکَ اِ رَايَ سَکَ اِ رَايَ

ē rāi 'sak' x'ānīhēt cēs se-āēvak-i ez martōmān ezaš dāt.

i.e., 'He is called *sak* for this reason that he is one-third (*se-yak*, i.e., *sa-k*) of man. (See Horn : NP. Etym., p. 164).

(5) هَمَاسْپَاثْمَادَهَم *hamaspathmadēm* (Av. *hamaspathmasdaya* = name of the sixth and last Gāhambar).

GrBd. 24. 5 :—

هَمَاسْپَاثْمَادَهَمَ کَهَسَ وَیْچَارِیْشَ اِ کُو هَمَاسْپَاثْمَادَهَمَ کَهَسَ وَیْچَارِیْشَ اِ کُو هَمَاسْپَاثْمَادَهَمَ کَهَسَ وَیْچَارِیْشَ اِ کُو

هَمَاسْپَاثْمَادَهَمَ کَهَسَ وَیْچَارِیْشَ اِ کُو هَمَاسْپَاثْمَادَهَمَ کَهَسَ وَیْچَارِیْشَ اِ کُو هَمَاسْپَاثْمَادَهَمَ کَهَسَ وَیْچَارِیْشَ اِ کُو

Hamaspathmadēm kēs vičārīšn in ku ham-spāh rūbīšnīh pa gētēh paštāk būt; chē fravāhr i martōmān pa ham-spāhīh raft hēnd.

i.e., 'The interpretation of *Hamaspathmadēm* is this that the movement of the whole army (of men and *frōhars*) be-

came manifest on earth, because the *frōhars* of men advanced in battle-array.'

Neryosang, following the interpretation of Pahlavi, explains *hamaspaθmaēdaya* as *sarva sainyaḍātī*, 'creation of the whole army.' This alludes to the creation of all human beings during this last Gahambar.

(6) 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥, *apāōš*, 'demon of drought—an opponent of the star Tishtar' (Av. *apaoša*).

Dd. Ch. 93 § 11 (S.B.E., Vol. 18, p. 267):—

𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥

dēw ast i apāōš nām i vičārīhēt āp oš.

i.e., 'A div of the name of *apāōš* which is interpreted as 'destruction of water'.'

Av. *apa-uša*, 'drying up' (see Barth. A.W. col. 72); here the word is taken as *āp* (water) + *oš* (Av. *aošah*, 'death').

(7) 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥, *tanāpūhr* (Av. *tanupereθa*, *pereto-tanu*, *pešō-tanu*). NP. 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥.

Literally, whose body is filled (with sin); whose body is condemned or forfeit; or who pays with his body (see Darm. Et. Iran. II, p. 171 *et seq.*). The last component of this word is generally read as *pūhl*, 'bridge' (Av. *peretu*) and the word translated accordingly, *i.e.*, one who cannot pass the bridge (Chinvat).

(See, also Saddar Nasr (Dhabhar's edition), Ch. 18 § 4, where *pūr*, 'a son', and *pūl*, 'a bridge', are mixed up).

(8) 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥, *asmō-x'anvat* (Av. *asmō-x'anvā*. Yt. 1 § 30 and Yt. 13 § 96).

The word literally means 'the shining sky,' but Yt. 1 explains it thus:—

𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥

asmō-x'anvat nām dārēt ku aešm rāi be-zanēt.

i.e., 'He is called *Asmō-x'anvat* as he spikes (the demon) *Aešm*.'

Here *asma*, 'the sky,' is taken as *aeśma* with the verb *x'aəh*. Cf. Y. 57 § 10 *paiti-x'aəh*, 'to crush.'

(9) 𐬰𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌, *xarfastar*, 'noxious creatures' (Av. *xrafstra*; NP. خرافستر).

Wherever the word occurs in Pahlavi, it is explained as 𐬰𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌, *xrat start*, i.e., with benumbed or confounded intellect, from *xrat* (Av. *xratu*) + *start* (from Av. *stere*, 'to prostrate').

Neryosang 'buddhi jada'.

See Y. 28 § 5. As Mills says: This is of course literally erroneous, yet it renders the idea. (See, also, Darm. Z. A. I, 208).

10. 𐬰𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌, *āsarvanīh*, 'the profession of a priest.' See Sanjana's edition of the Dinkard, Vol. I, p. 38, l. 18, where the word is explained as 𐬰𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌, *asar-rubānīh* (= *asraravānīh*), i.e., *āsraavanīh* (priestship) gives the knowledge of the infinite and eternal state of the soul.

Scores of other such instances may be quoted here, but one thing stands out very conspicuous amidst such explanations. It seems very strange that in the whole range of Pahlavi literature we do not come across any suggested derivation of Zarathushtra's name, although many instances at etymologizing various proper names—historical and mythical—are here met with every now and then: as, e.g., see the above list of words wherein five are proper names. We know that several interpretations of the word Zarathushtra are offered by oriental and occidental scholars and as Jackson says their number is legion. (See Jackson: 'Zoroaster the Prophet of Ancient Iran', appendix I:—"Suggested Explanations of Zoroaster's Name," pp. 147-49). About such futile explanations of the proper name Zarathushtra, Moulton ('Early Zoroastrianism,' p. 81) says:—

"Zarathushtra himself is a problem for the mythologists to start with. By various manipulations, the name has

been tortured into conformity with meanings more or less appropriate for legend; and if the motive be supplied we might conceive popular etymology at work in a dialect more or less remote from that in which the name originated."

Can it be that the honoured name of the Prophet of Ancient Iran was considered too sacred to be commented on by Pahlavi writers in a bizarre and haphazard way, as we find various scholars to have done?

A COUNTERFEIT COUPLET IN THE SHĀHNĀMEH.

BY PROF. FIROZE C. DAVAR, M.A., LL.B. (AHMEDABAD).

Truth may occasionally appear stranger than fiction, but fiction is sometimes more familiar to the public mind than fact. In bygone days when the art of printing and the privilege of copyright were unknown, it was but too common with unscrupulous scribes to interpolate any lines they chose in the text they were transcribing. Some of these lines, invented by the copyists or their poet-friends, caught the ear of the public and passed into currency as the genuine coinage of the original poet. Firdausi's poetic afflatus had so thrilled Iran with the immortal glory of the past that not merely lines but whole episodes, pertaining to the ancient kings and heroes of the land, were invented and incorporated in the Shāhnāmeḥ, and this apocryphal matter passed muster and could still be seen in several copies of the great work, though Firdausi in fact had no hand in their composition. These spurious episodes have been collected from various copies of the Shāhnāmeḥ and preserved by the late Āmuzandeh bin Shermard Irāni in the *Mulḥaqāt* (Appendices) of his valuable edition of the great epic.

We may here take note of a venerable myth, consisting of a couplet, which the huge majority of Firdausi's admirers have religiously taken to their hearts as the unchallenged outcome of the bard's imperishable genius. This couplet, which has been rattled from many a platform and is known even to those who are innocent of Persian, runs as follows:—

“Ma gui ke ātash parastān budand
Parastandeh e pāk Yazdān budand :”

“Say not that they (the Zarathushtrians) were fire-worshippers, for they were worshippers of the Holy God.”

It may come as a shock to the numerous votaries of the Irānian epic, if they are told that this couplet is not by Firdausi, that it is not to be traced in any authentic copy of the Shāhnāme, but that the spark was probably produced by a copyist and fanned into flame by religious-minded Parsis, who found in it a convenient weapon, forged by a non-Zarathushtrian, for demolishing the argument that the Irānians were fire-worshippers. The public fancy, in course of time, wove the following pathetic tale round the couplet, which has gone considerably to establish its "authenticity" among Firdausi enthusiasts. It is said that a Muslim once taunted a Zarathushtrian child with being a fire-worshipper: the child thereupon immediately turned to an old man, who was sitting near by, and inquired whether he knew Firdausi's famous couplet refuting the charge of pyrolatry laid on the Zarathushtrians. The old man, who was none other than Firdausi himself, was overwhelmed by painful memories associated with all that he had suffered in the composition of his work and its inadequate remuneration: he suddenly collapsed and was taken home to die. This edifice of a legend, raised on an unauthentic couplet which is without any foundation, must consequently topple down of its own accord.

Some are of opinion that the couplet is to be found in the following chapter of the Shāhnāme:—"The appearance of Zardusht (Zarathushtra) and the acceptance of his religion by Gushtāsp, Lohrāsp and all the Irānian chiefs." These writers hold that the couplet succeeds another which runs as follows:—

"Ke ān Mehr Barzin abi dood bood
Munauwar ne az hizam o 'ood bood"

"This Mehr Barzin Fire used to burn without smoke and it shone refulgent without fuel and aloes-wood." A glance at the most authentic copies of the Shāhnāme will convince the reader of the non-existence of the couplet

under discussion in this passage, for the episode of the mysterious tree, the Sarv e Āzādeh or Sarv e Kishmar, immediately succeeds the reference to the Mehr Barzin Fire. It must be admitted however that the ingenious interpolator has shrewdly inserted the couplet in a very appropriate context in the great epic, so as to suggest to the reader that the Fire Mehr Barzin was not God but only His emblem.

But it can be shown from the Shāhnāmeḥ that Firdausi had himself expressed the idea of fire being only a representative of the Divinity, though in a different connection and in lines totally different from the couplet usually ascribed to him. The lines of Firdausi embodying the idea may be found in the Shāhnāmeḥ towards the end of the chapter named:—"Return of Kaikhusru to Irān and his arrival before Kāoos in Pārs." We here find that the Turāni Afrāsiāb, the relentless foe of Irān, had given Kaikhusru the slip, and the latter was therefore proceeding to Pārs to meet his paternal grandfather Kaikāoos, king of Irān. At the meeting the two men shed tears of joy and spent a week in wine-drinking and other convivialities. At last Kaikhusru awoke to the stern reality of his maternal grandfather, Afrāsiāb, being still alive, and intimated to Kaikāoos the great danger of that Turāni monarch mobilizing his army and falling upon them unawares. Kaikāoos thereupon asked Kaikhusru to proceed with him to the Fire-Temple of Āzar-Gushasp,* where, in response to their fervent

* Firdausi narrates an interesting account of the discovery of the Āzar-Gushasp Fire. When Tus and Fariburz failed to capture the fortress of Bahman, which was in the possession of wicked sorcerers and hence reputed to be impregnable, Kaikhusru himself proceeded thither and ordered an epistle to be written, threatening the magicians of the fort in the name of the Lord with dire destruction. He then ordered Giv, the noted spearman, to affix the letter to his lance and thrust the same in the walls of the fortress. As soon as this was accomplished, the castle walls collapsed with a deafening noise, like the walls of Jericho by the trumpet-blasts of Joshua's priests and by the shouts of the people (Joshua VI 20), or like the walls of Pampeluna by the prayers of Charlemagne as related in Turpin's "Chronicle." The spell was then broken and thunder rumbled in the sky, which was enveloped in sable; but all of a sudden the darkness was dispelled by a radiant light which illuminated the scene. By orders of Kaikhusru a temple was raised to commemorate

prayers, God may be pleased to guide them to the hiding-place of Afrāstāb. In the passage that follows Firdausi tells us how they offered worship to God, and rebuts the idea that they were fire-worshippers. The relevant lines* here are:—

“Chun Khusrav ba āb e mizheh rukh bashust
Bar afshānd dīnār bar Zandavust:
Ba yak hafteh bar pish e Yazdān budand,
Mapindār ke ātash parastān budand,
Ke ātash badān gāh mihrāb bood,
Parastandeh rā dideh pur āb bood:”

“When Kaikhusru washed his cheeks with the water of his eyelids (*i. e.*, with tears of devotion), he scattered precious coins on the Zand-Avestā†. For a week Kaikāoos and Kaikhusru were (absorbed in prayers) before the Almighty, but do not think that they were fire-worshippers: for the Fire at that place was only an altar, where the worshipper had his eyes bathed with tears (of devotion).”

the spot where the light was visible, and the Āzar-Gushasp Fire was installed therein. It is said that this name was given to the Fire (Āzar) for the reason that the celestial light first flashed on the ear (*goosh*) of Kaikhusru's horse (*asp*). (*Vide* Dr. J. J. Modi's Gujarati work “Irāni Vishayo,” Part I).

* I am indebted to Prof. Muhammad Sberāni, the famous Shāhnāme scholar, for having kindly detected these lines for me from the great epic.

† Firdausi often refers to the Zand-Avestā in his depiction of the times of Kaikhusru—years before Zarathushtra saw the light. This is evidently an error of the poet, for to speak of the Zand-Avestā before Zarathushtra is as absurd as to refer to Christianity before Christ. There were nine great apostles of God in ancient Iran—Gayomard, Hushang, Tehmurath, Jamshid, Faridoon, Kaikāoos, Kaikhusru, Vishkaript and Homa; the tenth and greatest was Zarathushtra. It is possible that some of these nine apostles may have left remnants of their teachings, but there can be no doubt that, except the three short prayers—Ashem Vohu, Ahuna Vairya and Yenghe Hātām—not a scrap of their discourses or homilies has come down to us, and Firdausi's age must have been equally ignorant of the same. (*Vide* K. R. Cama's Gujarati “Zarthosht Nameh”). Our religious literature begins with the Gāthās, and the Zand-Avestā is the work of Zarathushtra and his pious and inspired successors. The very word ‘Zand-Avestā’, though very common, is erroneous and misleading; the correct term is ‘Avestā o Zand’ or the Avestan scriptures and the (Pahlavi) commentary subsequently written thereon.

Firdausi is however justified in referring to Fires and Fire-Temples in the times of Kaikhusru, for the Fire-cult of Irān is Indo-Irānian in origin and long prior to Zarathushtra, who saw the necessity of continuing this worship of God through the Fire-emblem.

It is in these words that Firdausi refutes the alleged pyrolatry of the Zarathushtrians. This idea consequently is Firdausi's own, but the couplet, which is commonly but erroneously attributed to him, and which is conspicuous by its absence in the most authentic copies of the *Shāhnāme*h, must be considered as a counterfeit coin, minted probably by an indifferent copyist.

HAFEZ OF SHIRAZ

1309-1389 A.C.*

A Study on the Nature of His Faith

BY SOHRAB H. BATLIVALA

VIEWS OF THE LATE MR. IRANI

The late Mr. Dinshah Jijibhoy Irani, while giving a talk in Bombay on his visit to Iran, incidentally mentioned that Hafez had a strong leaning for Zoroastrianism. The writer of this article, who was present at that gathering, was also entertaining the same notion at that time on his own independent reading of the *Diwan* of Hafez. It was this casual remark on the part of Mr. Dinshah that led him to see how far this opinion could be authoritatively substantiated by reference to the *Diwan* and to the recorded incidents of the life of Hafez. It may be mentioned here that Mr. Dinshah himself had made an original contribution to the study of a similar aspect of Hafez by reading before a distinguished gathering a very thought-provoking paper under the caption "Hafiz and His Zoroastrian Murshed" on the 20th August 1925, on the occasion of the sixteenth death anniversary of the late Mr. K. R. Cama, when His Excellency the then Consul-General of Iran had kindly presided. This paper and the proceedings of that meeting are published in the Journal No. 7 of the K. R. Cama Oriental Institute of Bombay. Therein Mr. Dinshah has shown that the *Pir-e-Mughān* referred to by Hafez was a real Magian to whom Hafez owed all his enlightenment and progress towards perfection. Under these circumstances, it would be in the fitness of things to contribute a study in

* This date of the life-time of Hafez is given by a Consul-General of Iran. (See Journal No. 7 of the K. R. Cama Oriental Institute of Bombay.) Others say that Hafez died in 791 A. H. at the age of 65 years. (See *Diwan-e-Hafez*, Shirkat Press, Teheran, Iran. Biographical sketch of Hafez by Muhammad Muin.)

this Memorial Volume on a subject which was so favourite to the late Mr. Dinshah.

A DEVOUT SEEKER OF TRUTH

It may be noted that Hafez was at one time Professor of Qur'anic literature at an academy founded by his patron Haji Quawam and, as his *nom-de-plume* indicates, Hafez not only knew by heart the whole of the *Qur'an*, but also had a comprehensive knowledge of Islamic theology.* It however appears that his views in these matters were considerably liberalised afterwards by his contact with a Zoroastrian saint to whom he constantly refers to as *Pir-e-Mughān*. We shall first trace the course of this change from certain verses of his own† and then notice a few incidents of his life recorded in standard biographies of Iranian poets, as external evidences of his final convictions.

It seems that Hafez was dissatisfied with mere academic discussions of theological works, and to have felt a craving for a place in solitude to search for a real spiritual guide.

(a) ز کنج مدرسه حافظ بجوی گوهر عشق

قدم بروفت نه ار میل جستجو داری

(b) بخواه دفتر اشعار و راه صحرا گیر

چه وقت مدرسه و بحث کشف و کشاف ست

Translation

(a) "Seek not the gem of Love, O Hafez, from the corner of the academy. Put the step out if you want to proceed in its quest."

* See the remarks of Muhammad Gulandam, a friend of Hafez, quoted by Browne, in *A History of Persian Literature Under Tartar Dominion*, Chapter v, Section 6.

† The verses quoted in this article are mostly from the *Diwan-e-Hafez* published by Sayyad Abd-ur-Rahim Khalkhall at Kitab-khaneh Kaveh, Teheran, Iran, from the oldest known manuscript of the *Diwan*, written within 35 years of the death of Hafez. In a few cases alternative readings have been preferred from a recent Iranian edition of the *Diwan*, printed at Shirkat Press, Teheran, in 1940 A.C.

(b) "Take the volume of verses and the way to desert. This is not the time to attend at the academy and to argue about the *Kashf* and *Kashshaf*."^{*}

These verses mark the beginning of the discontent of Hafez with his theology, and we find him developing a desire to seek God in a wider field, even in a "tavern." He gives expression to the sublime truth that all are seekers of God in their own way and every place of religious worship is the same whether it be a mosque or a church.

(a) غرض ز مسجد و میخانه ام وصال شماست

جز این خیال ندارم خدا گواه من است

(b) همه کس طالب یار اند چه هشیار و چه مست

همه جا خانه عشق است چه مسجد چه کنشت

Translation

(a) "To me, the need of the mosque and the tavern is for union with You. I entertain no thought besides this and God is my Witness."

(b) "Every one is in the quest of the Friend whether he be sober or drunk. Every place is a House of Love whether it be the mosque or the church."

FRIENDLY ATTITUDE TOWARDS CHRISTIANITY

We thus notice Hafez to have been in that transitional stage which is generally experienced by all seekers after truth when their minds outgrow their belief in particular religions and see the hand of Divinity working equally in all. In this connection the following views of Hafez on Christianity are worth noting:—

(a) برو ای زاهد و دعوت مکنم سوی بهشت

که خدا در ازل از بهر بهشتم نمرشت

^{*} These are the names of two famous Arabic works on the exegesis of the *Qur'an* written by Abu Talib of Mecca and Zamakhshari respectively.

- تو و تسبیح و مصلا و ره زهد و صلاح
 من و میخانه و ناقوس و ره دیر و کنشت
 (b) آنجا که حسن صومعه را جلوه میدهند
 ناقوس و دیر و راهب و نام صلیب هست
 (c) ترسا بچه دوش همی گفت که حافظ
 حیف ست که هر دم کند آهنگ کنشتی

Translation

(a) "O hermit, go away and do not invite me to (your) heaven, for God has not destined that I should be prepared for it. You and (your) rosary and the praying-carpet and your ways of piety and rectitude; I and (my) tavern and the church-bell and my way to the monastery and the church."

(b) "At that place where they adorn the oratory, there is the church-bell, chapel, monk and the name of the cross."

(c) "The Christian child said at dawn: Alas, that at every moment Hafez should be singing the hymns of the church."

WISDOM SOUGHT FROM THE GREEKS AND BRAHMINS

In his quest for knowing the Great Unknown we find Hafez even searching the philosophies of the classical Greeks and the wisdom of the Brahmins.

- (a) جر فلاطون خم نشین شراب سر حکمت بسا که گوید باز
 (b) مزن دم زحکمت که در وقت مرگ ارسطو دهد جان چو بیچاره کرد
 (c) با ادب باش که هر کس نتواند گفتن سخن پیر مکر برهنی دانائی
 (d) مزاج دهر تبه شد درین بلا حافظ کجاست فکر حکیمی و رای برهنی

Translation

(a) "Except for Plato, who used to sit in a wine-cask, who will tell us again the secret of philosophy?"

(b) "Do not brag about philosophy because at the time of death even Aristotle had to give up his soul as he was made helpless."

(c) "Be polite, for every person will not be able to say the word of the elder, except a learned Brahmin."

(d) "The temperament of the age is corrupted in this calamity, O Hafez! Where is the philosophical reflection and the Brahminical wisdom?"

CONTACT WITH A MAGIAN SAINT

It is after attaining this stage of religious equilibrium that Hafez finds himself in a whirlwind of conflicting spiritual emotions, when luckily he seems to have come in contact with a saintly Magian whom he constantly refers to as *Pir-e-Mughān*. He, therefore, decided to consult this holy personage to solve his problems.

(a) گر مدد خواستم از پیرمغان عیب مکن
شیخ ما گفت که در صومعه هست نبود

(b) کرم نه پیرمغان در بروی بکشاید
کدام در بزم چاره از کجا جویم

(c) خواهم شدن بکوی مغان آستین فشان
زین فتنها که دامن آخر زمان گرفت

(d) مشکل خویش بر پیرمغان بردم دوش
کو بتائید نظر حل معما میکرد

(e) ز کوی مغان رو مگردان که آن جا
فروشنند مفتاح مشکل کشائی

(f) حافظ جناب پیرمغان مامن وفاست
درس وفا و مهر بر او خوان و زوشنو

Translation

(a) "Do not consider it a blemish (on my part) if I desired help from the saint of the Magians. Our Sheikh had said that there was nothing of (spiritual) blessing in (his) shrine."

(b) "If the saint of the Magians does not open (his) door to me, which door shall I knock at, from where shall I seek my remedy?"

(c) "I desire to go to the lane of the Magians in a cheering mood (to escape) from these tumults which have lately seized at me."

(d) "Last evening, I bore my difficulty to the saint of the Magians and he, by the aid of his (divine) vision, solved the problems that have puzzled me."

(e) "Do not turn your face from the lane of the Magians, for they sell there the key to solve difficulties."

(f) "O Hafez, the presence of the saint of the Magians is a refuge of good faith. Learn and hear from him the lesson of good faith and love."

OLD TIES SEVERED

Hafez seems to have by now definitely made up his mind to devote himself whole-heartedly to his Magian master, for the reason that his former belief had been shaken out of its very foundation, as may be seen from his following verses:—

(a) چو بید بر سر ایمان خویش میلزم که دل بدست کمان ابرو هست کافر کش

(b) جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه چو ندیدند حقیقت ره افسانه زدند

(c) برجین نقش کن از خون دل من خالی ما بدانند که قربان نو کافر کشم

(d) مغچه میگذاشت رازن دین و دل در پی آن آشنا از همه بیگانه شد

Translation

(a) "Like a willow I tremble (being) at the vanishing point of my faith, because my heart is captured by the bow of thy infidel eye-brows."

(b) "Leave off this fight of all the seventy-two sects.* As they have not seen the truth, they have struck upon the false path."

(c) "Paint a mole on your forehead with the blood of my heart so that people may know that I am a victim to you who profess the religion (which is called) heathen."

(d) "The Magian child, the highway robber of my religion and heart, passed by. After he went, the friend has become a stranger unto all" (*i.e.*, all my previous friends left me on my contracting friendship of the Magian saint).

INTEREST IN MAGIAN SYMBOLISMS

Having lost all attachment to his previous convictions, Hafez now imbibes himself with the spirit of Magianism and thus gives expression to his interest in its symbolisms in the following verses:—

(a) خرقه پوشی من از غایت دین داری نیست

برده بر سر صد عیب نهان می پوشم

(b) داشتم دلقی و صد عیب مرا می پوشید

خرقه رهن می و مطرب شد و زمار بماند

(c) زلف دلدار چو زمار همی فرماید

برو ای شیخ که شد بر تن ما خرقه حرام

(d) سراسر بخشش جانان طریق لطف و احسان بود

اگر تسبیح می فرمود اگر زمار می آورد

* Islam, soon after its inception, got split up into seventy-two sects.

Translation

(a) "My putting on of the cloak was not owing to any religious piety. I was (only) putting it on as a screen to cover a hundred secret vices of mine."

(b) "I had a holy cloak and it used to hide a hundred faults of mine. It was pawned to wine and the minstrel and the sacred girdle* was all that was left on me."

(c) "Since the ringlets of the beloved bid us wear the sacred girdle, begone, O Sheikh, for this cloak (of piety) on our body has become unlawful."

(d) "All the gifts of the Beloved are by way of favour and kindness, whether He orders prayers or brings the sacred girdle (to me)."

Once firmly initiated in the Magian circle, Hafez boldly proclaims that henceforth he is to be found constantly in the company of those pious persons who habitually follow the symbolic Magian practices.

بیار باده رنگین که یک حکایت فاش بگویم و بکنم رخنه در مسلمانی
بهیچ زاهد ظاهر پرست ننشستم که زیر خرقه نه زمار داشت پنهانی

Translation

"Bring me sparkling wine so that I may disclose to you an anecdote and make a breach in Islamism. I have never sat with a pretentious holy person who had not the sacred girdle tied underneath his cloak."

RELATIONSHIP WITH THE MAGIAN SAINT

So Hafez bids farewell to all his previous friends for the last time, as he takes refuge in the discipleship of the Magian saint, and solemnly promises to serve him for all time to come.

* This is apparently the *kusti*, a religious emblem of Magianism, worn round the waist.

(a) اگر پیرمغان مرشد من شد چه تفاوت
در هیچ سری نیست که سری ز خدا نیست

(b) مرید پیرمغانم ز من مرنج ای شیخ
چرا که وعده تو کردی و او بجا آورد

(c) دولت پیرمغان باد که باقی سهل است
دیگری کو برو و نام من از یاد ببر

(d) حلقه پیرمغان از ازم در گوش است
ما همان حلقه بکشیم و همان خواهد بود

Translation

(a) "What difference it makes if the saint of the Magians has become our spiritual guide? It is not in every head that there is not present the mystery of God."

(b) "I am a disciple of the saint of the Magians, O Sheikh, feel not offended with me, for you only held out the promise, while he (the Magian saint) fulfilled it."

(c) "Be in the good fortune of the saint of the Magians, for all else is then easy. Tell everybody else to depart and efface my name from memory."

(d) "From the beginning of my creation, the ring of the Magian saint is in my ear (*i.e.*, it has been my destiny to be his slave). Hence it is that we are now having that bond of service upon us and will ever remain in it."

Of course Hafez remains steadfastly true to his word, and his flat refusal to give up the service of his Magian saint indicates that great pressure was being put on Hafez to dissociate him from that service.

(a) از آستان پیرمغان سر چرا کشیم
دولت در آن سرا و کشایش در آن درست

- (b) بترك خدمت پیرمغان نخواهم گفت
چرا که مصلحت خود در آن نمی بینم
- (c) بنده پیرمغانم که ز جهلم برهاند
پیر ما هر چه کند عین عنایت باشد
- (d) حافظ تو برو بندگی پیرمغان کن
بردامن او دست زن و از همه بکسل

Translation

(a) "Why should we turn away our head from the threshold of the saint of the Magians? There is a fortune within his mansion and its door is wide open (for us)."

(b) "I will not leave the service of the Magian saint, because it is not in my interest to do so."

(c) "I am a slave of the Magian saint who releases me from ignorance. Whatever our saint does is always for our real benefit."

(d) "Go, O Hafez, and render your service to the Magian saint. Follow him closely and sever yourself from everything else."

Now let us see how close was his relationship with his Magian saint, and how lovingly he was treated by him.

- (a) تنویش وقت پیرمغان میدهند باز
این سالکان نگر که چه با پیر میکنند
- (b) نیکی پیرمغان بین که چو ما بدمستان
هر چه کردیم بچشم کرمش زیبا بود
- (c) من از پیرمغان دبدم کرامت‌های مردانه
که آئین ربائی را بجایم بزنمی گیرد

Translation

(a) "They give again to the saint of the Magians a period of distraction. See what these pretentious pursuers of the Path do with their saint."

(b) "Look at the goodness of the saint of the Magians that whatever we renegades did, was quite good in his kindly eye."

(c) "I have seen many a manly miracle from the saint of the Magians, who does not take to any hypocritical ways in regard to a cup (of drink)."

VISIT TO A FIRE-TEMPLE?

It would hardly surprise the reader if Hafez now declared himself to be an inmate of the sanctuary of the Magians from which place he derived all his spiritual solace and where he officiated for over forty years!

(a) اگر کمین بکشايد غمی ز گوشه دل

حریم درکه بیرمغان پناهت بس

(b) آن روز در دلم در معنی گشوده شد

کز ساکنان درکه بیرمغان شدم

(c) چل سال پیش رفت که من لاف می زدم

کز چاکران درکه بیرمغان منم

Translation

(a) "If the mean (fellow) exposes sorrows from the corner of thy heart then a refuge at the altar of the sanctuary of the Magian saint will be enough for thee" (i.e., If I am afflicted with worldly misfortunes then the Magian sanctuary will be my only place of refuge).

(b) "The gate of divine understanding was opened unto my heart on that day when I became an inmate of the sanctuary of the saint of the Magians."

(c) "More than forty years have passed by, since I am proudly saying that I am one of the servants of the sanctuary of the Magian saint."

A specific reference to the altar of the great fire-temple situated in the province of Pars suggests that Hafez may have been qualified to behold it.

سینه کو شعله آتشکده یارس بکش دیده کو آب رخ دجله بغداد بیر

Translation

"Tell the heart (*lit.* the breast) to raise (the flame of divine love as high as) the flame of the fire-temple of Pars. Tell the eyes to shed (tears in a torrent as mighty as) expanse of the waters of the Tigris at Baghdad."

Hafez also refers to having seen the Magian Holy of Holies in the following Sufistic language :

در خرابات مغاف نور خدا می بینم
این عجب بین که چه نوری ز کجای می بینم
جلوه بر من مفروش ای ملک الحاج که تو
خانه می بینی و من خانه خدا می بینم

Translation

"I behold the light of God in the tavern (*i.e.*, a place of religious worship) of the Magians. Just see this wonder, what light I see from such a place! O chief of the Haj-pilgrims, do not show off your pretensions before me, for you behold a (mere) house, while I behold the house of God."

INSPIRATION FROM SARUSH

It is in the same environment of the Magian saint that Hafez speaks of having received tidings from Sarush, the Zoroastrian Gabriel.

- (a) لطف الهی بکند کار خویش مرده رحمت برساند سروش
(b) بیا که دوش بستی سروش عالم غیب نوید داد که عام ست فیض رحمت او
(c) سروش عالم غیبم بشارتی خوش داد که کس همیشه بگیتی دژم نخواهد ماند

Translation

(a) "The divine favour will do its work; the tiding of mercy is being sent (to me by) Sarush."

(b) "Come, for Sarush of the invisible world proudly gave me a good tiding last night, that the bounty of his mercy is common (to all)."

(c) "Sarush of the invisible world gave me a happy tiding that a person will not always remain dejected in this world."

Of course Hafez goes further and gives us to understand that to develop this faculty of obtaining spiritual messages, one must always keep himself detached from Ahriman (the Zoroastrian name for the Devil) and have the ears of one's wisdom attuned to receive messages from Sarush, the angel abiding in the highest heaven.

(a) ز فکر تفرقه باز آی تا شوی مجموع

بحکم آنکه چو شد اهرمن سروش آمد

(b) در راه عشق وسوسه اهرمن بسی است

هنس دار و کوش دل به پیام سروش کن

(c) نا نکردی آشنایین پرده رمزی نشنوی

کوش تا محرم نباشد جای پیغام سروش

(d) فرشته بحقیقت سروش عالم غیب

که روزه کرشم نکته بر جنان گیرد

Translation

(a) "Turn back from the very thought of separation so that you may become calm and collected by His order, that when Ahriman would leave, Sarush would come in."

(b) "In the path of love, there are many evil suggestions of Ahriman. Be mindful and attune the ear of thy heart to the message of Sarush."

(c) "Until you do not become a friend (of God), you will not hear the secret from behind this curtain (*i.e.*, from the invisible world). An impious ear is not the place for receiving the message of Sarush."

(d) "Sarush of the invisible world is a true angel, the paradise of whose beneficence discloses flaws in the *Jannats* (*i.e.*, Islamic conception of heavens).

COMMAND OVER PAHLAVI AND DARI

Hafez is so much immersed in the Magian lore by this time that the birds appear to him to be singing in Pahlavi, the official language of the Sassanian Zoroastrians, and refers to some odes in the Pahlavi language perhaps his own compositions.

بلبل ز شاخ سرو بکلبانگ پهلوی میخواند دوش درس مقامات معنوی
مرغان باغ قافیه سنجند و بذله گوی تا خواجه می خورد بفرزلهای پهلوی

Translation

"From the branch of the cypress the nightingale recites at dawn in sweet singing Pahlavi a lesson from the discourses of spiritual wisdom. The birds of the garden are making witty rhymes so that the lord (*i.e.*, Hafez) may drink wine to the (tunes of) odes in Pahlavi."

Hafez was also well versed in Dari, the colloquial idiom of the Magians of his days and had composed verses in Dari to this extent that he traces his command over Persian to his mastery over Dari.

- (a) ز شعر دلکش حافظ کسی نبود آگاه
که لطف طبع و سخن گفتن دری داد
- (b) چو عندلیب فصاحت فروش شد حافظ
نو قدر او بسخن گفتن دری بشکرت
- (c) ز من بحضرت آصف که میبرد پیغام
که یاد کبرد دو مصرع ز من بنظم دری

Translation

(a) "Of the heart-ravishing verse of Hafez, a person will know its worth who understands the nature and art of speaking Dari."

(b) "Like a nightingale Hafez has become a dispenser of eloquence. You surpass him in his ability to speak in the Dari tongue."

(c) "He who carries a message from me into the presence of the Vazir must recite a first couplet of my verses in Dari poetry."

This proficiency of Hafez in Pahlavi and Dari languages used exclusively by the Magians, indicates that he was now fully living in a Magian atmosphere.

FINAL CONVICTION

When he lives thus, Hafez finds himself in complete peace of mind and happiness in the fulfilment of his duties towards Izad, the Zoroastrian name for God.

- (a) فرض ایزد بگذاریم و بکس بد نکنیم
و بگویند روایت بگویم رواست
- (b) وفا کنیم و ملامت کشیم و خوش باشیم
که در شریعت ما کافرست رنجیدند

Translation

(a) "We perform our duty towards Izad, do no harm to any person and if they say that it is not proper, we insist (that) it is proper."

(b) "We act in good faith, suffer reproach, (but) remain happy, because in our religious law it is heretical to grieve."*

* According to the Zoroastrian theological conceptions, grieving is a sin and hence a person should not grieve. (See *Arda-e-Viref Namak*, Section 16.)

Having found the true faith, Hafez recognises his duty to propagate it.*

- (a) دلق ملع زمار راه ست
 صوفی بیند از این رسم و این راه
 (b) دامن دوست بدست آر و از دشمن بگسل
 مرد یزدان شو و اینم گذر از اهرمان
 (c) بیباغ نازه کن آئین دین زردشتی
 کنون که لاله بر افروخت آتش نمرود

Translation

(a) "The plated cloak leads to (putting on of) the sacred girdle; O Sufi, bind it according to these ways and customs."

(b) "Catch hold of the skirt of the friend and snap asunder that of the enemy. Be a man devoted to Yazdan, and free yourself and go away from Ahrimans."

(c) "Revive in the garden the customs of the religion of Zarathushtra, now that the tulip has kindled the fire of Nimrod."

A LAST WISH

In the end, Hafez wishes to repose his soul in the keeping of his Magian *Pir*.

- (a) شاد باد! روح آن رندی که او بر سر کوی مغائب یابد وفات
 (b) در آن غوغا که کس کس را نپرسد من از پیرمغائب منت پذیرم

Translation

(a) "May the soul be happy of that renegade who would die at the end of the lane of the Magians."

* Zoroastrianism definitely enjoins upon its votaries the duty to propagate their faith to the world at large. (See *Farvardin Yasht* 94, Dhalla, *History of Zoroastrianism*, Chapter XXXV.)

(b) "In that Tumult when a person will not befriend another person I shall have the satisfaction to receive the favour of the saint of the Magians."

We may here add that the last verse just quoted refers to Resurrection and is engraved along with others on the grave of Hafez at Shiraz.

A FEW SIGNIFICANT INCIDENTS

Besides these verses, there are hundreds of others wherein Hafez has indicated his attachment for the saint of the Magians and his manners, customs and faith in Sufistic terminology. These have almost the same import as the verses quoted above, and hence they are passed over.

We shall now refer to certain verses of Hafez connected with some incidents of his life which bring out the nature of his faith.

LIBERAL ATTITUDE TOWARDS INFIDELS

Let us start with the opening verse of his *Diwan*. Its first half is a quotation from an Arabic verse of the notorious Ummayyad Khalif Yazid the son of Muaveiyah (680-683 A.C.) who was perhaps the greatest enemy Islam has ever seen. It is related of this Yazid that in the first year of his reign he slew Husayn, the son of Ali and the grandson of prophet Muhammad, in the second year he sacked Madinah where the prophet lies buried, and in the third year he attacked the Kabah, the *sanctum sanctorum* of the Muslim world. A verse of this infidel is very significantly put at the head of his *Diwan* probably to show his broadmindedness which would not condemn a poet merely because he happened to be an infidel and would liberally view aberrations in men's faith and practice, as shown by these verses.

الایا ایها الساقی ادرکاساً وناولها

که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکها

بمی سجاده رنگین کن کرت پیرمغان کوید
که سالک بیخبر نبود ز راه و رسم منزلها

Translation

"O cup-bearer, pass the cup and give it to me to drink,* because Love at first appeared easy, but difficulties befell (in the way). Colour your praying-carpet with wine if the saint of the Magians tells you (to do so) for a pilgrim would not be without knowledge of the stages (of his pilgrimage)."

In the same liberal spirit and following earlier poets of Sufism, Hafez has extolled as a saint another infidel named Mansur al-Hallaj,† (d. 912 A.C.) whose grandfather is said to have been a Magian of *Diz-e-Sapid*, i.e. the "White Castle." Mansur was executed on a charge of claiming himself to be the Deity Incarnate by crying *Ana'l-Haq*, i.e., "I am God." According to the Islamic theological conceptions, it is the most heinous sin for an individual to claim the Godhead and hence Shafi, the judge who tried Hallaj, ordered his crucifixion, after obtaining eighty-five ecclesiastical opinions that Mansur should be put to death for this blasphemy. It is said that when blood oozed out of the body of Mansur as he was being nailed to the cross, it flowed in a trickle running in the shape of letters to form the phrase *Ana'l Haq*.

(a) چو منصور از مراد آنکه بردارند بردارند
که با این درد اگر در بند در مانند درمانند

* Hafez quotes here the second hemistich of the following Arabic verse of Yasid :

إنا السموم ماعدي بترابك ولا رافي ادر كاساً وناولها الا يا ايها الساقى

Translation

"I, drugged with poison, have neither antidote nor guarding charm; pass the cup and give it to me to drink, O cup-bearer!"

† The historian Az-Zahabi cites some half a dozen authorities to the effect that Mansur al-Hallaj was "a detestable infidel" (*Kafir khabis*). It was only during subsequent ages that Mansur was transfigured into a Sufi saint by Attar, Hafez, Jami and others. (See Browne, *A Literary History of Persia*, Volume I, Chapter XII.)

- (b) کشد نقش اناحق بر زمین خون
 چو منصور ار کشی بردارم امشب
 (c) حلاج بر سر دار این نکته خوش سرايد
 از شافعی ميرسيد امثال اين مسايل
 (d) رموز سر اناحق چه داند آن غافل
 که منجذب نشد از جذبه‌های سبجانی

Translation

(a) "Those who attain their desire are, like Mansur, crucified, for if (being afflicted) with grief, they hope for a remedy, they fail (to find it)."

(b) "My blood would write *Ana'l Haq* (i.e., "I am God") on the ground if thou wert to hang me like Mansur on the cross to-night."

(c) "Hallaj, on the top of the cross, propounds beautifully this subtlety. Do not ask of Shafi questions regarding these propositions."

(d) "What does that ignoramus know of the subtle mysteries of the secret of *Ana'l Haq* (i.e., "I am God") who was never strongly attracted towards glorifying (Him)?"

There is also an instance wherein Hafez looks approvingly upon recusancy of others. It is related that one Sheikh Sanan (d. 1159 A.C.), a Muslim hermit having a following of seven hundred disciples, temporarily left off Islam.* Hafez looks upon this act of the Sheikh in his usual spirit of liberalism.

- گر مرید راه عشقی فکر بدنامی مکن
 شیخ صنعان خرقه رهن خانه خمار داشت
 وقت آن شیرین قلندر خوش که در اطوار سیر
 ذکر تسبیح ملک در حلقه زمار داشت

* For details leading to the estrangement of Sheikh Sanan from Islam, see the contemporary account in Farid-ud-Din Attar, *Mantiq-ut-Tair*.

Translation

"If thou art a disciple of the path of Love, do not care for evil reputation (that you may acquire). Sheikh Sanan had his cloak pawned to the house of intoxicants. The time of that pleasing monk was very enjoyable when in the paths of his wandering he kept the prayer of his angelic rosary in the girth of his Zonnarium."

ACCUSED OF HERESY

An anecdote is recorded by Khond Mir in his *Habib-us-Siyar* which reveals the attitude of Hafez towards the prevailing faith. The incident occurred as follows:—

Shah Shuja, who ruled over Shiraz during 1356-1383 A.C., was getting jealous of Hafez because of increasing popularity of his poems. One day he came across the following verse of Hafez which seemed to deliver the poet into his hands.

گر مسلمانی از این است که حافظ دارد
آء اگر از پی امروز بود فردائی

Translation

"If Islamism be that which Hafez holds, then alas if there should be a to-morrow after to-day."

Hafez, being warned that this verse was to be made a charge of heresy against him, went in great perturbation to Mawlana Zayn-ud-Din Abu Bakr Tayabadi, who happened at that time to be in Shiraz, and asked his advice. The latter recommended him to add another verse placing the words, to which exception was taken, in the mouth of another, on the principle that "the reporting of blasphemy is not blasphemy." Thereupon Hafez prefixed the following verse to the one cited above:—

این حدیثم چه خوش آمد که سحر که میگفت
بر در میبکد بادف و نی ترسانی

Translation

"How pleasant to me seemed this saying which at early morn a Christian was reciting at the door of the tavern with tambourine and flute."

On being charged, he produced this verse along with the other and said that he was not responsible for the opinion expressed about him by a Christian. By this stratagem Hafez not only contrived to save himself from the clutch of Shah Shuja, but also allowed the heretical declaration about his belief in Islam to continue to stand with the additional stamp of his subsequent confirmation and approval.

A DREAM AND ITS INTERPRETATION

There is an incident of the early life of Hafez recorded by Abd-un-Nabi in his *Mac-Khaneh*, which helps us to understand how Hafez first came in contact with his celebrated *Pir-e-Mughān*, and became his life-long and absolute devotee. It is said that Hafez one day went to a shrine and there most devoutly prayed for a divine gift to rise above mediocrity and misfortune. As a result the same night he dreamt that an elderly person gave him a morsel saying, "The gates of divine knowledge are now open unto you." Hafez woke up in the morning and is said to have composed on that occasion the famous ode, the opening verse of which refers to this incident as follows:—

دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند و اندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند

Translation

"Last night at the time of dawn I was given salvation from grief and midst the darkness of the night they gave me the water of life."

In order to make this account more explicit, we shall refer to this ode in the *Diwan* in which we also find the following verses that solve the mystery of this dream:—

کیمیائی است عجب بندگی بیرمغان خاک او گشتم و چندین درجامم دادند
 همت بیرمغان و نفس رندان بود که ز بند غم ایام نجاتم دادند

Translation

"The service of the saint of the Magians is a wonderful elixir ; I became like dust under him and he exalted me to some higher stages of dignity. It was the blessing of the saint of the Magians and (life-giving) breath of the renegades that opened up for me the period of salvation which liberated me from the fetters of sorrow."

It would thus appear that in this well-known ode Hafez has recorded the fact of his initiation into the discipleship of the Magian saint, which opened unto him the gates of divine wisdom. This fact he has also recorded elsewhere in his *Diwan* in connection with his entry into a Magian sanctuary already referred to by us.

A STRIKING EPISODE

An incident is also recorded to show that in private life Hafez was following the observances of his Magian master. It is as follows :—

Mubariz-ud-Din Muhammad bin Muzaffar, who ruled over Pars during the years 1353-1357 A.C., had caused all taverns to be closed because he was a stern and ascetic Musalman. Hafez refers to this decree of the ruler in one of his poems thus :—

بود آیا که در میکندا بکشایند کره از کار فرو بسته ما بکشایند
 اگر از بهر دل زاهد خود بین بستند دل قوی دار که از بهر خدا بکشایند
 حافظ این خرقه که داری تو بینی فردا که چه زار ز زیرش بجفا بکشایند

Translation

"O will it ever be that they will reopen the doors of the taverns and will loosen the knots from our tangled affairs ? If they have closed them for the sake of the heart of the

self-righteous zealot, be of good heart, for they will reopen them for God's sake. O Hafez! take care (however) lest to-morrow by violence they may make you untie your sacred girdle from underneath this cloak that you wear."

Mubariz-ud-Din died soon and his son Shah Shuja on becoming the ruler relaxed the restriction of his late father. Hafez celebrated the event in the following verses:—

سحرز هائف غییم رسید مژده بکوش که دور شاه شجاع ست می دلیر بنوش
بجز تنای جلالش ماز ورد ضمیر که هست گوش دلش محرم پیام سروش
رموز مصلحت ملک خسروان دانند گدای گوشه نشینی تو حافظا بخروش

Translation

"At early dawn good tidings reached my ear from the unseen voice: It is the era of Shah Shuja, (so) drink wine boldly! Except for the praise of His Majesty, do not make thy heart offer any other prayer, for the ear of his heart is a confidential receiver of the message of Sarush. The Khusravs know the secret of the affairs of (their) kingdom. Do not cry (therefore), O Hafez, thou who art only a beggar sitting in a corner."

From this episode in the life of Hafez we see how anxious he was in holding dearly to Magian observances, that he recalls them here in such terms as the tying and untying of the sacred girdle, the angel Sarush and Khusravs, the ancient Iranian sovereigns.

VERDICT OF AUGURIES

Finally, let us refer to a couple of auguries taken from the verses of Hafez after his death in connection with his persuasions and the result thereof.

It is related that on the death of Hafez difficulties were raised by ministers of Islamic religion on his being buried in the Muslim cemetery with the usual religious rites, on the ground that Hafez was professing and preaching undisguisingly certain very latitudinarian principles and thereby

had offended the orthodox Muslim clergy. After much expostulation on the part of friends and relations of the poet, it was at length agreed upon to take augury by consulting the poetic oracle, and to decide the matter in dispute by the sense of the verse thus drawn out. Providentially enough all doubts were set at rest by the following verse which came up :—

قدم درین مدار از جنازه حافظ که کرچه غرق کنا، است میرود بی‌بهشت

Translation

"Withhold not thy footsteps from the bier of Hafez, for though he is immersed in sin, he will go to Heaven."

Another augury refers to Shah Ismail the Great (1499-1523 A.C.), the founder of the Safavi dynasty, who made the Shia doctrine the official creed of Iran, and carried his energy so far in the endeavour that he ordered the tombs of persons of doubtful Shiaite orthodoxy to be destroyed. One day accompanied by a certain ignorant and fanatical priest known as Mulla Magas (*lit.* "a fly"), he visited the tomb of Hafez and Mulla Magas urged him to have it destroyed, alleging, as had been alleged by the poet's contemporaries, that he (Hafez) was unorthodox in his belief. Owing to the great popularity of Hafez, Shah Ismail at first hesitated but at last hit upon the plan of taking augury from the poet's *Diwan* and on opening the book at random was confronted by the following verse, which was evidently intended for his ecclesiastical companion :—

ای مکس حضرت سیمرغ نه جولا نکه تست عرض خود میبری وز حمت ما میداری

Translation

"O fly (*magas*)! the presence of the griffon is no fit place for displaying thy trifles. Thou dost but dishonour thyself and vex us!"

After this it may be assumed that Mulla Magas effaced himself from public life.

RÉSUMÉ

From the foregoing we see Hafez to be a scholar of Islamic theology in his younger days and notice his subsequent search for Divine Light in Christianity and philosophies of the Greeks and Brahmins. We then observe that he comes across a Magian saint who shows him the right path to salvation. This incident marks the turning point in his life. He becomes a great devotee of the Magian saint, wears the sacred girdle, officiates at a Magian sanctuary, gets inspired by Sarush, masters Pahlavi and Dari, advocates a revival of Zoroastrian religious customs, is convinced of his duty towards Izad and finally on death reposes his soul in the keeping of his Magian *Pir*. On the other hand, Hafez gives prominence in his *Diwan* to a sacrilegious verse of Yazid the anti-Muslim, extols infidel acts of Mansur al-Hallaj and Sheikh Sanan and is himself accused of expressing heretical views about his own belief in Islam. Recorded incidents of his life, however, reveal him to be privately observing Magian customs, while those of his death show him up as one not conforming to the strictly orthodox Muslim tenets. It thus appears that Hafez entertained a great predilection for the beliefs, observances and ways of his Magian spiritual guide, the *Pir-e-Mughān*.

REGENERATION OF IRAN : PART PLAYED BY THE POETS

BY PROF. DR. M. ISHAQUE, B.Sc., M.A. (CAL.), PH.D. (LOND.)

I am very grateful to the Editorial Board of the Late Mr. Dinshah J. Irani Memorial Committee for allowing me the privilege of contributing a paper to the Memorial Volume. If there be any deep regret in my life, certainly it is for the reason that twice I went to Bombay—once on my way back from Iran in 1934 and again while going to Europe in 1938—and each time I failed to get into personal touch with the late Mr. D. J. Irani. It is well said in the obituary notice published in the "Iran League Quarterly" of October, 1938, "Notwithstanding his multifarious occupations as an eminent Solicitor of the High Court of Bombay, he spared goodly time for numerous acts of public benefaction, and for scholarly pursuits and religious studies and expositions." Even as a fellow labourer in the field of Modern Persian Poetry, he always commanded my high esteem. I read with profit his notable volume containing English translation of the select pieces of different poets of Modern Iran and sincerely felt that thereby he rendered yeoman's service to the cause of Persian learning. The late lamented Mr. Dinshah J. Irani achieved a very difficult task, while playing the rôle of a pioneer in the field of research, and in memoriam to such a beloved soul, I can do no better than write something on the part played by the poets of Iran past and present in bringing about the national regeneration of Iran, a theme which was undoubtedly very dear unto his heart.

Reza Shah was the national hero of modern Iran, whose supreme command was obeyed by all men and women, young and old, without questioning, as it was obeyed by the war-lords and lieutenants and soldiers in the battles for

freedom. But could the mere sword of a Commander-in-Chief win and secure the throne of Iran for Reza Shah Pahlavi, if it were not for the support from the pen of the poets? If the sword of Reza Shah Pahlavi stood as symbol of a strong national government of modern Iran, one can say that the pen of her poets stood as symbol of a strong national mind, of a progressive national life, of a re-awakened national consciousness. The last Qājār king also wielded the sword, but it fell at once from his hand when the pen of the poets decreed against it. The strong national government administered by Reza Shah was impossible and would have been unmeaning without the strong national mind welcoming and lending its support to it. The question arises—what has roused up the national consciousness of modern Iran from centuries of lethargy and slumber, what has delineated the brightest picture of free and strong Iran, what has called up national feelings, or what has created the popular sentiment of love for independence? The answer thereto is bound to be—the pen of the poets. According to an Arabic saying, it is the tongue of the poets that unveils the secrets that lie beneath the Throne of Allāh.¹ If *Vox Populi* is *Vox Dei*, we can say *mutatis mutandis* it is the pen of the poets of Iran that has unveiled the secrets of the heart of her people. It is admitted on all hands that invincible is the national spirit of the Iranians as a people, though that spirit may lie dormant for a time.

The Zoroastrians kept up the tradition of the former greatness of the Iranians in the legends of mighty kings of the past. Two of them are still extant in Pahlavi, namely, the "Yātkār-i Zarīrān" and the "Kārnāmak-i Artakhshir-i Pāpakān". Daqlqī undertook to versify the prose tales of those ancient kings of Iran, mythical, historical or semi-historical into Persian, while the unfinished task was left to Firdausī to accomplish. Firdausī fully utilized those ancient

1. كنوز تحت العرش مفاتيحها السنة الشعراء.

legends and closed his chronicle with Yazdagird, the last Sāsānian king. "His share," as Warner says, "was to mould into song the epos of his native land, scorning no tale, however lowly, and putting the best and purest interpretation on all that he found."¹ It is not enough to say that Firdausi only embalmed the mummies, since he infused much life into them. He used them as a vehicle of his own patriotic sentiment, which is the predominant note throughout the "Shāhnāma".

Firdausi in his heart of hearts was an ardent believer in Islām and the Prophet and his holy family. He looked upon the Prophet as the Sun and his companions as moons and knew himself to be a slave of the Prophet's slaves.² At the same time he had a great disdain for the Arabs, apparently for the reason that their domination over Iran was not for the benefit of his country. Nothing was weightier than the cause of his country's freedom. The love of his own country found a strong expression through his powerful pen in the form of abhorrence of the Arabs, as he wrote :

ز شیر شتر خوردن و سوسمار عرب را بجای رسید است کار
که تخت عجم را کند آرزوی نفو باد بر چرخ گردان نفو³
The Arabs,

From drinking camels' milk and eating lizards,
Have reached a pitch whereat the Persian throne
Is coveted ! Shame, shame on circling heaven !⁴

Although Firdausi was most decidedly a Muslim, his religious faith did not prevent him from identifying himself

1. Warner & Warner, *The Shāhnāma of Firdausi*, i, 70, London, 1905.

2. *c. g.*

نبی آفتاب و صحابان چو ماه بوم بشتی بکدگر راست راه
منم بنده اهل بیت الهی ستاینده خاک پای وصی

Firdausi, *Shāhnāma*, ed. Beroukhim i, 6, Tehran, 1934.

3. *Shāhnāma*, Beroukhim, ix, 2972, (foot-note).

4. Warner & Warner, ix, 73.

by sympathy with the Zoroastrians, evidently for no other reason than that they too were Iranians. Although he had not a first-hand knowledge of Pahlavi literature, he preferred to narrate the tales in the manner and fashion of the Zoroastrians themselves. Though his representation of Ahura Mazdā and Ahriman was more in conformity with the Quranic conception of Allāh and Iblis, he expressed himself throughout the *Shāhnāma* in terms of Ahura Mazdā and Ahriman precisely as a pious Zoroastrian would have done. On this point the opinion of Nöldeke may be worth quoting. "The Iranian patriotism of our poet," says he, "could have been only of a purely ideal nature. It was of the character of enthusiasm for a nationality, the political unity and greatness of which were gone long ago."¹

It is not difficult to detect how Firdausi came out in the true national spirit of an Iranian, when he described the battle of Qādisiyya, which had decided the fate of the Sāsānians for ever and made the Arabs masters of Iran. Firdausi viewed the Arabian supremacy over Iran as a dire calamity to his country. All that he put into the mouth of Yazdagird, the last Sāsānian king, may be taken as burning words that came out from the depths of his heart. Even in his own words, he said :

چو بختِ عرب بر عجم چیره شد همی بختِ ساسانیان تیره شد
بر آمد شهنِ جهانِ جهان را قفیر نهان شد ز رو گشت پیدا پیش
همان زشت شد خوب و شد خوب زشت شده راه دوزخ بدید از بهشت
دگر کونه شد چرخ گردان بچهر ز آزادگان یاک ببرید مهر²

When Arab fortune worsted Persian,
And the Sāsānians' fortune had grown dark,
The world had had full measure of its Shāhs;
Gold was not seen, the mite was manifest,

1. Nöldeke (Tr. L. Bogdanov), *The Iranian National Epic*, p. 61, Bombay, 1980.

2. Beroukhim, ix, 2984 (foot-note).

Good turned to evil, evil turned to good,
 The path lay Hellward, not to Paradise,
 The wheel of circling heaven was changed and cut
 All kindness for the Persians clean away.¹

Firdausi in his *Shāhnāma* drew a vivid and magnificent, idealistic or imaginary picture of the victorious, the glorious, the prosperous and the conquering past of Iran when Jamshīd, Farīdūn, Kaikā'ūs, Bahrām, Dāryūsh, in short, the great Shāhs of the Pīshdādiān, the Kaiyāniān, the Ashkāniyān and the Sāsāniān dynasties, wisely and ably reigned in Iran. The fascination of this picture may be shown to have given an impetus to the movement which happily culminated in the establishment of the present constitutional form of government. Adīb Pīshāwarī, Bahār, Akhgar, 'Ishqī, 'Arīf, Poure-Davoud, Sayyid Ashraf and the rest of the patriotic poets of the modern Age have all held before the people an exalted picture of the past, sharply contrasted with the disgraceful, the lamentable, the ignominious condition of the present. The main remedy suggested throughout their poems is to unite, to combine, to rally together under a common banner with one aim in order to bring back those happy days that are no more. Whenever and wherever they have sought to inspire the lethargic, the miserable and the shattered people of Iran with the idea of the glory, majesty, purity, piety, valour, courage and the rest of the nobler qualities, they have either alluded to or cited the ready-made examples from Firdausi.

The *Shāhnāma* sang of the chronicle of the great Shāhs of the past in such a manner as to impress on the Iranian mind that without the mighty personality of a wise and great Shāh as a magnetic centre of attraction, as a unifying force of clashing interests, as a leader of the fighting host of warriors, as a wielder of the sword, the upholder of the country's tradition, the protector of the

1. Warner & Warner, ix, 72.

wealth, the able administrator of justice, the maintainer of peace and security, the encourager of learning, the destroyer of all corruptions—social, moral or religious, it is difficult, not to say impossible, to keep the country free from demoralising foreign domination, the domination of Greeks or Arabs, Turanians or Turks. The same idea is echoed and re-echoed throughout the patriotic poetry of Iran.

The need felt of an able Shāh, the saviour of the country and her people, was and is so great that the communistic poetry is not likely to make any appeal to modern Iran. The wisdom of Firdausi clearly shows danger to the land ruled by the monarchs of foreign origin, the danger arising from the very fact that it would be difficult for such rulers to sympathise or identify themselves with the interests and traditions of the people over whom they would rule. This, as the modern poets have expressly said, was amply demonstrated by the administration of the Qājār kings, whose downfall they have rejoiced over in no ambiguous terms. In speaking of the fall of the Qājār dynasty, Pouré-Davoud, for instance, has said:

زین طائفه وزهفت شه ترك نژادان ایران کهن گشت یکی نوده ویران
برچرخ رسد ناله از آن خاک زچندان مردانش همه بیخود و وارفته و بیجان

افسرده و پژمرده و پژمان و پریشان

آری قجر آورد چنین روز بیازار

از خسرو بیگانه خبر این بار نیاید از کژدم و از مار جز آزار نیاید

از راهزن و دزد دگر کار نیاید زور و هنر شیر ز گفتار نیاید

داد و فری پرویز ز قاجار نیاید

از شاخه کل کل بری و خار دهد خار¹

Through this tribe and seven kings of Turkish descent,
Ancient Iran became like a heap of waste.

1. Pouran-Dokht-Nāmah, p. 87.

The cries of owls from that land reach up to the sky ;
The men therein are all enervated, distracted
and lifeless,

Withered and dried up, sad and miserable. Indeed
this was the result of the rule of the Qājārs !

We cannot hope for any fruitage but this from foreign
rulers ; We cannot expect anything but harm
from scorpions and snakes ;

We cannot expect any other achievement from
robbers, and thieves ; We cannot expect the
might and skill of a lion from the hyena ;

We cannot expect the justice and glory of Parviz
from a Qājār. A rose-plant will give a rose, a
thornbush will give thorns !¹

If the Qājār lost the throne of Iran by the decree of the powerful pen of the poets, it remains to answer how Reza Shah Pahlavi came to occupy it and reign secure. If the history of modern Iran narrates the fact that Sardār-i Sepah cleared the land of outsiders and thus 'soothed and gratified the motherland,' why was there still the need of a Reza Shah Pahlavi and who emphasised it. The answer is not far to seek. It is clearly given in a poem² written by Nimtāj Khānum when the Bolsheviks had invaded Resht and set fire to the city. The poetess wrote to say that to regain the crown of the Kaiyānians—Iran needed a leader like 'Kāveh,' 'a fresh Noah,' 'fresh Deluge' and 'Brave men' fighting with the sword for liberty. The needed leader, as described, was a great man with a resolute will through whose strength and support the nation might solve its problems.

When, shortly after this, Reza Shah, with the supreme command of the national army mobilised by him, with his unsurpassed valour, wisdom and foresight, with nothing but

1. Pouran-Dokht-Nāmeḥ (Tr. by D. J. Irani), p. 100.

2. M. Ishaque, Sukhanvarān-i Īrān Dar 'Asr-i-Hāzir, i, 88, Calcutta, 1938.

his country's cause and honour at heart, appeared on the scene, and established the present government, he was at once taken to be the needed leader, the needed Shāh, to revive and uphold once more the noble tradition of the Shāhs of the past. So his reign was welcomed by the poet Mohandis as a 'Reign of Peace and Security'.¹

It may indeed be shown that most of the patriotic utterances of the modern poets are but forceful outbursts from one and the same power-house of patriotism,—the Shāhnāma of Firdausi. But there is none else among the modern poets than Poure-Davoud who has so forcibly and feelingly given expression to the patriotic sentiments of Firdausi or to his deep sighs over the miserable fate of Iran, none who has drunk so deep at the fountain of the poem of Firdausi. It may suffice here to indicate how the closing sigh of the Shāhnāma of Firdausi, expressed only in two lines, is glaringly magnified and reflected in Poure-Davoud's poem entitled "Farewell of the Zoroastrians":

Firdausi—

بدو گفت بر سام که ای شهریار سر آمد بر آن نغمه بر روزگار
بر آن شهرها نازبان راست دست که نه شاه ماند و نه آتش پرست

Barsām replied: "My lord! this race's day
Is passed; the Arabs hold those provinces;
No Shāh is left or worshipper of Fire."²

Poure-Davoud—

دریغا نه یار و نه کشور بماند نه کنج و زر و خود و اسپر بماند
نه بیل و نه آن کاویانی درفش نه اسپهبد و شاه زربنه کفش
شهنشاه ناکام در مرز مرو بر افتاده از پای آزاده سرو
بیاسود از جنگ و از رنج راه ببوشید چشم از کیانی کلاه

1. Dinsbah J. Iran, Poets of the Pahlavi Regime, pp. 681-82, Bombay, 1933.

2. Beroukhim, ix, 8018.

3. Warner & Warner, ix, 117-18.

ز کرد و ز خون بر نهاد است ناج ز خاک سیه ساخته تخت عاج
 شده کشورش از عرب یکسر ز هامون و دشت و ز کوه و دره
 سران و بزرگان و فرزنانک کشیده بزنجیر اهریمنان
 بجا نیست در تو يك آتشکده نه نامی ز بهمنجنه و ز سده
 همان شعله ایزدی شد خروش نیاید سرودی ز اوستا بگوش¹

'But alas! no friend, no empire now remains! No
 treasure, no gold, no helmet, no shield:

No elephant, no Kaviani standard, No commander,
 no king in golden slippers.

The emperor lies disappointed in the land of Merv;
 That noble cypress has fallen uprooted.

He now rests from the clamour of war and the toil
 of the journey; He has closed his eyes upon the
 Kayanian crown.

He has worn the crown of dust and blood; The black
 soil has become his ivory throne.

His entire empire has passed to the Arabs, With its
 woods, plains, hills and dales.

His generals, grandees, and sages Are fettered in the
 chains of these Ahrimans.

O fatherland, in thee no fire-temple is left standing;
 Not even the memory of the Jashans of Bahman
 and Sadeh remains!

Even that divine flame of the sacred fire is quenched;
 No chanting of the Avesta falls upon the ears.²

One may take all these for granted and yet one will not
 be doing full justice to the modern poetry of Iran, the
 predominant note of which is not only patriotic but political
 as well, to say that it has only echoed and re-echoed the

1. Pouran-Dokht-Nāmah, p. ۹۲, Bombay, 1928.

2. Pouran-Dokht-Nāmah (Tr. by D. J. Irani), p. 107.

ideas and sentiments of the earlier poetry. If one compares poem by poem, one may be sure to note at once a new element in modern poetry, a new spirit, a new consciousness, a new outlook. The very first difference between the two is that whereas one is theoretical in its meaning and expression, the other is eminently practical, nothing being said or uttered in the other which is not meant to be carried into action. The happiest political condition which the one had before it was the happy, prosperous rule of a Shāh in his magnificent throne, who was after all a benevolent despot, and the most dreadful political catastrophe which it could imagine was a rebellion to end the mis-rule of a wicked, thoughtless and tyrannical Shāh, especially of one of foreign origin. The constitutional or parliamentary form of government and a deluge in the form of a revolution leading to a new form of political constitution were far beyond its dreams.

To the modern poets, Iran is the most loving mother to whom they owe a sacred duty as to God Almighty. No sacrifice is considered too great when made for the sake of her honour, her safety, her peace and happiness. Iran is to them the house of which they must be the owner and master. Akhgar, for instance, says :

خانه ما چون وطن باشد بود حفظش ضرور
 روز و شب در فکر حفظِ خانه و کاشانه باش
 گشته مخروب از ستمهای زمانه خانمان
 "پهلوی" وش در پی تعمیر این ویرانه باش
 شو ز غیرت زین سپس بر کشتی همت سوار
 بس کن این فقر و فنا چون پیشتر شاهانه باش
 چند "اخگر" بیم داری چون غریبان از سگان
 تکیه بر شمشیر کن در خانه صاحب خانه باش^۱

'Our house is like our country; it is necessary to protect it; night and day be in the thought of guarding thy house and home.

Through the tyranny of times, our homestead has been devastated; like Pahlavi, exert thyself in rebuilding this desolated homestead.

With zeal henceforth, board the ship of valour; enough of this helplessness and annihilation, be regal as of yore.

O Akhgar, how long wilt thou be afraid of the dogs, like strangers? Rely upon thy sword and be the master in thine own house.'

Afsar describes Reza Shah as the lord of the house of Iran and says:

ضحاک ستم چو ازدهائی برخاست در خانه ما خانه خدائی برخاست

'When the Zahhak of tyranny arose like a dragon in our house, the Lord of the House appeared.'

'Ishqī pathetically enquires of the Iranians if they were masters in their own house, or were they a set of slaves. With him death is far better than the miserable life of servitude. He emphatically declares:

این خرابه قبرستان نه ایران ماست این خرابه ایران نیست ایران کجاست

'This mouldering graveyard—can this be Iran?

This desert's not Iran: O where is my Iran?'

Patriotism is now-a-days generally supposed to be a product of western education. But according to a dictum⁶ of the Prophet in the Hadith none could aspire to be a good

1. Dinshah J. Irani, *Posts of the Pahlavi Regime*, p. 82.

2. *Ibid.* p. 920.

3. *Ibid.* p. 920.

4. *Sukhanvarān i-Iran*, I, 250.

5. *Tahqīq Rastākhiz* (tr. L. J. S. Taraporewala), p. 9, Calcutta, 1925.

6. حب الوطن من الایمان

Muslim without the true love of one's own country. Thus with the modern poets the Iranian's love for Iran, his native land, is not only natural and legitimate, but a quality enjoined by the Prophet as a creed of his Islamic faith. So Adīb-i-Pīshāwarī argues his case thus :

بر آن بوم و کشور بیابد گریست که بر کام بدخواه بایست زیست
همین خاک کت ناف اینجا زدند تن و جانت را نوشه زینجا چدند
نورا مهر وی بهره دین بود بیمبر چنین گفت و چوین بود
سزد چون تو این بهره کم داریا که خود را مسلمان پنداریا¹

We must needs weep over that land and soil, which has to exist according to the wishes of its evil-wisher.

The soil whereon thy navel cord was cut on thy birth, the soil which gave nourishment to thy body and soul.

Thou shouldst love it for the sake of thy religion ; thy Prophet said so, and it ought to be so.

Shouldst thou possess very little of this love, then thou needst not consider thyself a good Moslem.²

Again, he elsewhere says :

بهنگام یوزش بکاه سجود بیمبر مرا قبله تو نمود
که چون پیش یزدان نیایش کنی سوی من بیاید گراش کنی³

At the time of prayer, whilst offering thy devotion, the Prophet has made me thy altar,

That whilst thou renderest homage to the Lord, thou shouldst turn towards me and make the bow.⁴

1. Dīnshāh J. Irānī, *Poets of the Pahlavi Regime*, p. 6.

2. *Ibid.* p. 6.

3. *Ibid.* p. 7.

4. *Ibid.* p. 8.

Ḥabīb-i-Yaghmā'ī embodies the following clauses in the national song composed by him for the school boys by quoting the very dictum of the Prophet:

¹ حب وطن شوه نیکان بود حب وطن دین بود ایمان بود

Love for Mother Country is the character of the virtuous,

Love for Mother Country is the religion and the article of faith.

In the same strain Mīrzā 'Abdul 'Azīm Khān Garakānī declares:

² ای وطن ای حب تو آئین من دوستیت کیش من و دین من

O Mother Country! love for thee is law with me
Friendship with thee is my faith and my religion.

Badr'uz-Zamān boldly proclaims:

³ ماند بجهان تا فروغ دین پیوسته مرا این ملک را بقااست

Till the light of religion remains in the world, this land will always endure and last.⁴

The monotheistic faith of Islām emphatically and uncompromisingly teaches the unity or singleness of Godhead. This belief in the unity of Godhead has served to the modern poets of Iran not only as a fundamental basis of national unity, but also of the harmonisation of different religions that outwardly keep men divided. So Spenta in his thoughtful quatrain writes:

در بتکده جز وحدت کینا نبود ز آتشکده جز نور اهورا نبود
در کعبه بجز خالق یکتا نبود و این چشم دو بینی بجز از ما نبود⁵

1. *Sokhanvarān-i-Īrān Dar 'Asr-i Hāzır*, 1, 65.

2. *Ibid.* 1, 228.

3. *Poets of the Pahlavi Regime*, p. 179.

4. *Ibid.* p. 182.

5. *Ibid.* p. 320.

In the idol-temple there is naught but the unity
preached by the Gītā ;
In the fire-temple there is nothing but the effulgence
of the Lord Ahura ;
In the Holy Kaaba there is naught but the presence of
the One Creator ;
And these eyes which see two different things only
belong to us.¹

It is on account of the growing national unity that to-day religious intolerance and fanaticism are fast dying out. The modern Iranians look upon the Zoroastrians with genuine sympathy and good feelings. Poets are now proudly singing the glories of Zarathushtra and his religion. Hakīm Ma'ānī of Shiraz writes :

جان من بادا فدای زردشت بنده ام در خاک پای زردشت
آنکه عالم را منور کرده است نیست جز نور صفای زردشت
شد بشر سوی تمدن زان جناب قبل موسی بُد ندای زردشت
بود قبل از حضرتش دنیا مریض شد مداوا از دوی زردشت
شد "معانی" فخر ما زردشت یاک میکنم مدح و ثنای زردشت²

My life be sacrificed for Zoroaster ! I am a slave sitting at the feet of Zoroaster ;

That which hath made the universe bright is nothing but the pure light of Zoroaster ;

Through his Holiness, mankind hath advanced in civilization, prior to Moses there was the trumpet-call of Zoroaster ;

The world was ailing prior to his advent, it got cured by the remedy of Zoroaster ;

O, Ma'ānī ! Zoroaster, the pure, is our pride, so I'm singing the praise of Zoroaster.

1. Poets of the Pahlavi Regime, p. 330.

2. Dūr-numāy-i Īrān, Bombay, May, 1929.

VASE WITH AN ARABIC INSCRIPTION.¹

By J. M. UNVALA, PH.D. (HEIDELBERG).

In 1934 I bought from a Jew of Teheran, dealing in antiquities, a small terra-cotta vase, 10 cm. high, of the Sassanian type. It has on the outside sixteen lines of an Arabic inscription, written in black ink in the cursive script of the ninth century A. D. This date is confirmed by the shape of the vase. Its provenance remains unknown.

Sherds of glazed and unglazed terra-cotta vases, bearing fragmentary Arabic inscriptions, are found occasionally in the ruins of Susa. A drainage-well furnished us once numerous fragments of inscribed vases with which it was possible to reconstruct three jugs. A love-letter composed in Arabic was written on one of them. It has been translated by Mr. W. Marçais and published by Mr. R. Kœchlin in *Mémoires de la Mission Archéologique de Perse*, Vol. XIX, Paris 1928, pp. 34, 35. Still the vase in question remains, to the best of my knowledge, unique as regards its shape and as regards the magic nature of its inscription. Let us remark by the way that jugs and bowls bearing inscriptions of a magic character in Aramaic, Mandæan and Syriac languages are known from Nippur and other places in Babylonia. These inscriptions are for the most part charms against diseases, sorcerers and demons. They are published by Colonel Allotte de La Fuyë, Pognon and Macalister. A number of bowls with Mandæan and Syriac inscriptions have been found in Iran, especially in Khuzistan, in the region of Ahwaz, but as far as I know, only three inscribed jugs have been discovered

1. This vase and the scroll of lead with a Mandæan inscription mentioned below have been presented by me to the K.R. Cama Oriental Institute.

I had read a paper on this vase before the Bahá'u'mae Masdayesnan Sabha of Bombay on January 18th, 1938. The paper has been published in my "ઈરાનમાં યજ્ઞી ચોપખોજ વાંચનાં આધારે," Bombay 1938, pp. 60-65.

there upto date intact ; one bearing an Aramaic inscription in Hebrew characters was found in the excavations at Susa, the other bearing a Syriac inscription was found at Ahwaz, and the third is the vase in question. An egg-shell on which the Hebrew word בֵּרַכָּה *barakhāh*, Arabic بَرَكَه, i.e., "benediction ; prosperity", was written in black ink repeatedly, so that it covered its whole surface, was discovered on the Tell of the Royal City of Susa several years ago. Again, a similarly inscribed terra-cotta jug was discovered on the same site.

It seems that bowls received magic inscriptions for the most part on the inner surface, very rarely on the outer one, as probably they were filled with a liquid, preferably water, which was supposed to acquire magical, above all healing power by its contact with the inscription. Thus he who drinks from the bowl becomes thereby immune from diseases and other evils, produced by demons and sorcerers. This belief in magical inscriptions exists even to-day in India, where the magical texts are written in Sanskrit, Arabic or Persian, according to the school or the religion of the magician who works as healer. Different objects receive magical inscriptions, e.g., a saucer of porcelain or a piece of ordinary paper. The ink employed is generally made from saffron, or it is metallic red ; but black ink is also used. The saucer which is thus inscribed is filled with water in which the inscription is thoroughly washed. If the inscription is written on paper, it is dipped in water until the ink is dissolved ; the paper is thrown away and the water is drunk in the firm belief that it has acquired magic and healing powers. A similar belief was met with in the region of the Bakhtiari in 1927. I came across a young Bakhtiari woman who was abandoned by her husband. The latter was enthralled by the charms of another woman. The unfortunate wife hoped to reconquer the affections of her husband by means of a charm which consisted of three

simple wishes, born of her love-sick heart; they were:

بیوی سیاه باشد - گلزار سفید باشد - دل کربلای علی کرم باشد

i.e. "May Biwi (the rival woman) become black (-faced) (with misfortune)! May Gulzār (the love-sick woman) become white (-faced) (i.e., happy)! May the heart of Karbalāi 'Alī (the husband) become warm (with love for Gulzār)"! Gulzār proposed to soak this charm which was written on a piece of ordinary paper in Waterman's black ink in a cup of tea, prepared for her unfaithful husband. She believed firmly in its salutary magic effect.

Magic and magical practices are prohibited in all higher religions. Nevertheless, it seems that the natural desire for these practices has been so deeply rooted in the popular mind that a compromise was found necessary which resulted in the distinction made between white magic and black magic; the former had for its object the happiness of an individual or a community, whereas the latter tried to injure them.

In Ancient Iran magical power was attributed to certain objects like the feather of the bird Vārengan (*Yāst* 14. 35) and to certain passages of the Avesta, e.g., *Yāst* 13. 20-21, although the Avesta and the spirit of the Avesta were strictly opposed to the practice both of white and black magics. The same uncompromising attitude is taken up by modern Zoroastrians against magic. Again, it is well known that the Christians make use of the Gospel of John for the same purpose. Orthodox Islam has adopted a similar attitude against magic. But we find here also a certain tolerance practised by the Mullās, a sort of a compromise with the popular belief in magic. We find, in consequence, certain verses of the Qorān employed as charms and preservatives against sorcerers and demons, and against diseases produced by them.

Professor Arthur Christensen has published in 1920 in the *Bulletin de l'Académie de Copenhague* under the title

Xavāṣṣ-i-Āyāt notes and extracts from a Persian manuscript of the Library of the University of Copenhagen which deals with the magical power of some verses of the Qorān. We note on p. 7 of this work that the *Sūras* Nos. 1, 6, 18, 36, 44, 48, 55, 57, 59, 67, 78, and 100 - 114, and the verses 2. 256, 12. 64, 13. 12, 15. 17, 37. 7, 41. 11, 85. 20 - 22 are employed as prophylactics. Let us remark that the meaning of the verses and the purpose for which they are used in the magical art are always correlated. The purpose is, for the most part, rendering evil spirits, demons and wicked men powerless, and subjugating them to one's own will, just as *Sūra* 2. 28 - 30 clearly shows. We shall see in the following pages that in the verses of the Qorān quoted in the inscription in question the dominating idea is that of fettering, of imprisoning and of rendering powerless.

Further, we read on p. 15 of the same work that the above verses of the Qorān are recited over a goblet of water, probably in order to give the water the beneficent magic force. The Hindus have a similar belief; the water over which the *mantras* are recited, of course in Sanskrit, is called in Gujarati મંત્રજલ, i.e., provided with the *mantras*, and thereby rendered magical. Similarly, water can absorb also evil influences, like diseases and maledictions, and thus it can become dangerous for him who drinks it or even comes in contact with it. This latter belief is illustrated by a Parsi custom, that of વધવાળી લેવું. On festival occasions like marriage, the person fêted is made to stand outside the entrance-door of the house, while a female relative who is not a widow makes seven circular passes over his head first with a cocoa-nut, then with an egg and with a large metal dish filled with water. At the seventh pass she throws these objects on the ground on left in front of the entrance-door. Finally, she throws over his head some grains of rice and makes with the hands a gesture indicating her devotion to him; thereupon, she lets him enter the house. Thus all evil influences which

might be hovering over his head, are considered to have been transferred to the cocoa-nut, the egg and the water, and thereby averted from him, before he enters the house. This practice of transferring diseases and evil influences to water is also followed by healers practising sympathetic magic, particularly in the case of jaundice. The healer sits facing the patient and makes certain downward passes with two long iron needles before the face of the latter. He dips the needles in a bowl of water after every pass. This operation is repeated for several days, and every day the attack of the disease diminishes, until the patient is completely cured. During the period of the treatment the patient must follow a strict diet. It is alleged that the jaundice is transferred to the water which turns in fact yellow !

Further, we read on p. 15 of the *Xavāṣṣ-i-Āyāt* the prescriptions concerning the materials on which the verses of the Qorān ought to be written, and concerning the ink which ought to be employed for the purpose. The ink should be prepared preferably with saffron or musk, and rose-water is often used to dissolve these substances, but ordinary ink is also allowed. All magic vases, discovered upto date, have been inscribed with black ink, which has entered into the pores of the fired clay. The inscriptions have, therefore, withstood for centuries the humidity of the ground in which the vases were lying buried. Vermilion ink and the ink prepared with red turmeric are surely a souvenir of the blood which once played an important part in the signing of contracts. The blood is again that of the animal sacrificed in order to placate evil spirits, and following the same trend of thoughts, it is the blood of the host which is represented by the vermilion ink with which cards of invitation for festive parties are written. It is a custom among the Hindus to sign invitation-cards with the blood obtained by pricking the fore-finger of the right hand. Invitation-cards are called રૂઝકા in Gujarati. The word is derived from રૂઝ, "the powder of red turmeric",

because these cards are sometimes marked red with the tip of the fore-finger dipped in the powder of red turmeric.

The use of charms has disappeared from the customs of the Parsis, with the exception of a Pahlavi *nīrang* or charm for protecting the house against demons, evil spirits, sorcerers and diseases. It is written on a gazelle's skin or on ordinary paper in saffron ink, and stuck on the principal beam of the living-room of the house on the fifth day of the twelfth month of the Zoroastrian calendar, both dedicated to Spēndārmad Amshāspand who is presiding over the earth. The beginning-portion of this *nīrang* is often found engraved on the upper part of the door-case of many old Parsi houses in the Gujarat. This *nīrang* reminds us of the *mezuzah* of the Jews¹ and the *svastikās* and *ōms*, engraved on the door-case of houses of the Hindus.

Verses of the Qorān are written on jugs or bowls, or even on potsherds, generally on the inner surface. Just as we have said above, the vases were filled with water which was drunk in the belief that it had acquired magic property by its contact with the inscription. It is also permissible to write the verses on parchment, paper or even on cloth. Further, small *tāwīzes*, containing verses of the Qorān, sometimes a copy of the whole Qorān in miniature, written on paper or cloth and enclosed in small metal tubes or boxes, preferably of silver, are in common use among the Muhammadans. They are comparable to the phylacteries of the Jews. Long strips of lead were sometimes used by the ancient Mandæans for engraving charms. They were rolled up and enclosed in small tubes of the same metal which were closed at both ends. I have bought in 1937 in Ahwaz two scrolls of lead, 20 cm. long and 5 cm. broad, on both sides of which charms in the Mandæan language were engraved in fine Mandæan characters. Finally, we may mention a band

1. See my article entitled "The Mezuzah compared with a Parsi Nīrang," published in the *Jam-e-Jamshed*, August 1925.

of silver bearing a Pahlavi inscription engraved in cursive script which Mr. André Godard had acquired in Teheran about a decade ago.

Now, what concerns the inscription on the vase in question, it is written for a certain Harsāh bin Muḥammad. Harsāh is certainly an Iranian name, although its meaning remains obscure. At any rate, the second element of the name is *śāh*, i.e., "king".

The inscription is composed, with the exception of two obscure passages, of the following quotations from the Qorān: *Sūras* 14. 31, 18. 24, 95, 96, 22. 64, 36. 8, 37. 109, and 57. 13. We give in what follows the translation of the verses in the order in which they are quoted in the inscription. It begins with *Sūra* 18. 96:

فَمَا اسْتَطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا ۝

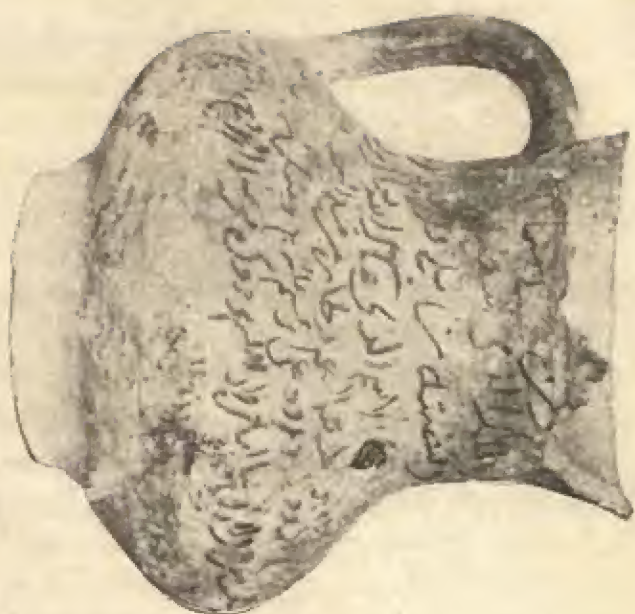
"So they¹ were not able to scale it nor could they make a hole in it." It is followed by *Sūra* 36. 8:

وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا
وَأَغْشَيْنَا أَعْيُنَهُمْ فَهُمْ لَا يَبْصُرُونَ ۝

"And We have made before them a barrier and a barrier behind them, then We have covered them over so that they do not see." Then we have an obscure quotation, perhaps from a *Hadīth*, mentioning the power of Allāh who can mix fire and snow in such a way that neither one nor the other is

1. "They" refers to the enemies of Harsāh bin Muḥammad for whom the charm was written. They are not mentioned by their names, but they are either wicked men or evil spirits, diseases or evil influences. They are thought to be imprisoned in a dungeon whose walls they can neither scale nor pierce; even if they succeed in escaping from the dungeon, they find barriers erected in front of them and behind them. Further, in order to make them incapable of doing mischief, they are deprived of their sight.

I have followed the translation of the Holy Qorān, published by Maulvi Muhammad Ali, 2nd edition, Lahore 1920.



TWO PHOTOGRAPHS OF THE VASE WITH AN ARABIC INSCRIPTION
Actual height 10 cm.

في كسهم لكما ٢ سفر

ورواذوا لعا معدت

دكر ساه من مجد باسم الادي

البحا ان ليع على ارض

ارماي وصر متي غني سارا الكرا

والانان وارا اسم الادي صر سدر

سمر السه قال

فما لعا عوا

وحصل سدر سارت حصة سبعا

فهم الصر ونا واما الملك الذي لصر سدر

د صر سدر وفضته سدر و سار سدر

التي و سار سدر في لعا @ الاسم الذي ما الدير تعالى و لعا

لعا في ارا كدر لعا ارا لعا في صر سدر لعا سار سدر لعا سار سدر لعا سار سدر

سار سدر سار سدر و الاسم الذي سار سدر

FACSIMILE OF THE ARABIC INSCRIPTION.

destroyed in the process. The quotation is as follows:

وَبِالَّذِي قَبَضْتُهُ مِنْ نَّارٍ وَقَبَضْتُهُ مِنْ ثَلْجٍ
وَلَا النَّارُ يَذِيبُ الثَّلْجَ وَلَا الثَّلْجُ يُلْفِي النَّارَ

"And by the Lord who ... I took it—a little of fire and I took it—a little of snow; and the fire did not melt the snow and the snow did not put out the fire."¹ Then there is an invocation to a saint or an angel whose name is not mentioned. It is followed by *Sūra* 18. 24:

يَا أَيُّهَا الَّذِي—قَالَ اللَّهُ تَعَالَى—وَلَبِثُوا فِي كَعْبِهِمْ ثَلَاثَ
مِائَةِ سِنِينَ أَرَأَيْتُمْ شِعْرَاهُ

"(In) the name of him who ... Said Allāh the Exalted: "And they remained in their cave three hundred years and (some) add (another) nine."² Thereupon, we have the mention of Harṣāh bin Muḥammad for whom the charm is written:

عَقَرْتُ ذِكْرَ هَرَّ شَاهِ بْنِ مُحَمَّدٍ بِالِاسْمِ الَّذِي—

"I have tied the mention of Harṣāh bin Muḥammad in the name of him who ...". It is followed by *Sūra* 22. 64:

نَحَارَ آسْمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ

"The heaven was on the point of falling on the earth."³

1. It is self-understood that the enemies of Harṣāh will be bound in the same miraculous manner. It is probable that the copyist of this charm had performed some such symbolic gesture while writing this passage.

2. This verse is an allusion to the seven sleepers. The period of three hundred and nine years is also the period of the efficacy of the charm. The enemies of Harṣāh will remain imprisoned, as it were in a cave, by means of its virtue.

3. This verse is quoted for comparison. The crushing of the enemies of Harṣāh will be equally disastrous.

Then, there is another obscure passage :

مَا كُنْهَ وَصَرَفْتُهُ عَلَى سَائِرِ الذِّكْرِ وَالْإِنَاكِ وَالْإِسْمِ
الَّذِي صَرَفْتُهُ —

"... and I have sent to the rest of males and females, and in the name of him who ... I have sent it ...", which is followed by *Sūra* 18, 95 :

قَالَ — أَنُونِي رَبِّرَ الْحَدِيدِ مَتَى إِذَا أَسَاوَى بَيْنَ
الْقَدَقَيْنِ ۝

"He said : "Bring me blocks of iron ; until when he had filled up the space (between the two mountain-sides)," and *Sūra* 57, 13 :

نَضْرِبُ بَيْنَهُمْ سُوْرًا لَّهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ
وَوَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ ۝

"Then separation would be brought about between them, with a wall having a door in it ; (as for) the inside of it, there shall be mercy in it, and (as for) the outside of it, before it shall be chastisement." Finally, there is another mention of Harsāh bin Muḥammad (?), and the invocation to a saint or angel whose name is not mentioned also in this place :

عَقَرْتُ ذِكْرَ — وَالْإِسْمِ الْقَوِيِّ —

"I have tied the mention (of Harsāh bin Muḥammad) ... and in the name of him who ...", which is followed by *Sūra* 37, 109 :

تَسْرُدُ عَلَى إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ [سَلَامٌ عَلَى
إِبْرَاهِيمَ ۝]

"Nimrod to Ibrahim, may peace be on him!" and the *Sūra* 14. 31:

وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اخْتُبِتَتْ مِنَ
 ثَوَرِ الْأَرْضِ مَالُهُ مِنْ قَرَارٍ ۝

"And the parable of an (evil) word is as an evil tree pulled up from the earth's surface: it has no stability."

1. This parable alludes to the physical and moral conditions of the enemies of Harīrūh. It would be better to translate "And the parable of an (evil) word is like that of an evil tree etc." This parable is borrowed from the New Testament.

DĀṬASTĀN-I DĪNĪ, PORSIŠN 90

By BEHRAMGORE TAHMURAS ANKLESARIA, M.A.

As a fitting tribute to the memory of my esteemed friend, Šeth Dinshah Jijibhai Irani, I have selected a subject which will really please the holy spirit of an Irani who did so much in his life-time for our sacred Scripture and its accurate translation.

The 'Dāṭastān-i dīnī', Porsišn 90th, was translated by my revered father, Ervad Tahmuras, in about 1869. It was only partially translated, and a major part of the text could not be explained, as the language used was considered very obscure. In 1882, Dr. E. W. West made a successful attempt to interpret the text. After full sixty-one years, I am making a humble attempt to explicate the complicated text, and it is desirable that learned Pahlavisants of the world will correct my mistakes and explain the text written by Manušchīhr-i Gošnjam, leader of the Zarathuštrians and Raṭ of Pārs and Kermān, in the ninth century after Lord Jesus, a decade or more before 881 A. C. Dr. West had to depend solely on two MSS., K₃₅ and M₁₄, the first brought by Professor N. L. Westergaard from Kermān in 1843 and presented to the University Library at Copenhagen, and the second, belonging to the Haug collection in the State Library at Munich. K₃₅ contains the full text of the 'Dāṭastān-i dīnī', Porsišn 90th, and it appears from a note given by Dr. West in his sentence 4th of the text that M₁₄ also contains the entire text of the Porsišn. The Indian manuscripts of the 'Dāṭastān' in the libraries of Dastūrs Jamaspji Minochehrji Jamasp-asana, Hošangji Jamaspji Jamasp-asana and Pešotanji Behramji Sanjana, which seem to have been copied from Mōbad Nāmdār Behrām's Iranian MS., do not contain the text of the Porsišns 88, 1-90, 12. Although I have given here the collation notes only from two MSS. TD and K₃₅, I have carefully studied the text as surviving

in the Indian MSS., but referred only to the important variants found in them. I have also examined the MS. DF obtained from Dhanjibhai Framji Patel's library and referred to it when needed. I have prepared the text from TD and K₃₅, the two best Irānian MSS. available, and given the Pāzand transcription, English translation and explicative summary, with variorum and critical notes. The number of sentences marked in brackets are those of Dr. West; I have given my numbers in black type. I offer my apology to the Committee of the Šeth Dinshah Jijibhai Irani Memorial Volume for the inconvenient delay occasioned in the publication of the Volume owing to my tardiness.

TEXT

^{2v} ۱۱۹۵۵۵۵ ۱۹۵۵۵۵ ۶۱۵-۵۵ (1) 0]^a

۱۵۵ ۱۱۵ ۱۵۵ ۱۵۵۵ ۱۵۵ ۵ ۵۵۵۵۵۵ ۵۵۵ ۵۵۵۵۵۵ ۵۵ ۵۵ 1

^{2v} ۱۵۵۵۵۵ ۵۵۵۵۵۵

۱۱۵۵۵۵ ۱۵۵۵۵۵ ۵۵۵۵۵ ۱۵۵۵ ۵۵۵۵۵۵ ۵۵ ۵۵ ۱۵۵۵۵۵ (2) 2

۵ ۱۵۵ ۱۵۵۵۵۵ ۱۵۵۵۵۵ ۵۵۵۵۵۵ ۵۵۵۵۵۵۵ ۵۵۵۵۵۵ ۱۵۵۵۵۵ ۱۵۵۵۵۵ ۱۵۵۵۵۵۵ ۵۵۵۵۵۵

۵۵۵۵۵۵ ۵۵ ۵۵۵۵۵۵ ۱۵۵۵۵۵ ۱۵۵۵۵۵۵ ۵۵۵۵۵۵ ۵۵۵۵۵۵۵ ۱۵۵۵۵۵۵۵ ۵۵۵۵۵۵۵ ۵۵۵۵۵۵۵

۱۵۵۵۵۵۵۵۵۵۵۵ ۵۵۵۵ ۵۵۵۵۵۵۵۵۵

۵۵۵۵۵۵۵ ۵ ۵۵۵۵۵۵۵ ۵ ۵۵۵۵۵۵ ۵۵۵ ۵۵۵۵ ۵۵۵۵ (3) 3

^a ۵۵۵۵۵۵۵ ۵۵۵۵۵۵ ۵۵۵۵۵۵۵ ۵۵۵۵۵۵۵ ۵۵۵۵۵۵۵

^a []^a The text in brackets, §§ 0-12, is missing in the Indian MSS.

1. TD, K₃₅ ۱۵۵۵۵۵. 2. K₃₅ omits. 3. TD omits. 4. TD ۱۵۵۵.
5. K₃₅ adds ۱ at the end of the line. 6. K₃₅ ۱۵۵۵۵۵. 7. TD ۱۵۵۵۵۵.
8. TD ۱۵۵۵۵۵. 9. Thus TD, K₃₅; for ۱۵۵۵۵۵; added above the line in K₃₅.
10. K₃₅ ۱۵۵۵۵۵. 11. Thus TD, K₃₅. 12. K₃₅ ۱۵۵۵۵۵. 13. TD ۵۵۵۵. 14. TD ۵۵۵۵۵۵.
15. TD ۵۵۵۵۵۵. 16. TD ۵۵۵۵۵۵. 17. K₃₅ ۵۵۵۵۵۵; TD ۵۵۵۵۵۵.
18. TD ۵۵۵۵. 19. K₃₅ ۵۵۵۵. 20. K₃₅ ۵۵۵۵. 21. K₃₅ ۵۵۵۵۵۵.
- 21a. TD adds ۵. 22. TD, K₃₅ ۵۵۵۵. 23. TD ۵۵۵۵. 24. In K₃₅ ۱۱ inserted above the line after ۵.
25. TD ۵۵۵۵۵۵; K₃₅ ۵۵۵۵۵۵; for ۵۵۵۵۵۵. 26. TD ۱.
27. TD adds [] at the end of the line; better omit ۵۵۵۵ ۵۵۵۵ interpolated.
- 28^a. TD ۵۵۵۵۵۵۵; K₃₅ ۵۵۵۵ ۵۵۵۵ ۵۵ out of which ۵۵۵۵ is dotted above and below to show that it is deleted.

68. $\frac{1}{x^2} = x^{-2}$ 69. $\frac{1}{x^3} = x^{-3}$ 70. $\frac{1}{x^4} = x^{-4}$ 71. $\frac{1}{x^5} = x^{-5}$ 72. $\frac{1}{x^6} = x^{-6}$ 73. $\frac{1}{x^7} = x^{-7}$ 74. $\frac{1}{x^8} = x^{-8}$ 75. $\frac{1}{x^9} = x^{-9}$ 76. $\frac{1}{x^{10}} = x^{-10}$ 77. $\frac{1}{x^{11}} = x^{-11}$ 78. $\frac{1}{x^{12}} = x^{-12}$ 79. $\frac{1}{x^{13}} = x^{-13}$ 80. $\frac{1}{x^{14}} = x^{-14}$ 81. $\frac{1}{x^{15}} = x^{-15}$ 82. $\frac{1}{x^{16}} = x^{-16}$ 83. $\frac{1}{x^{17}} = x^{-17}$ 84. $\frac{1}{x^{18}} = x^{-18}$ 85. $\frac{1}{x^{19}} = x^{-19}$ 86. $\frac{1}{x^{20}} = x^{-20}$ 87. $\frac{1}{x^{21}} = x^{-21}$ 88. $\frac{1}{x^{22}} = x^{-22}$ 89. $\frac{1}{x^{23}} = x^{-23}$ 90. $\frac{1}{x^{24}} = x^{-24}$ 91. $\frac{1}{x^{25}} = x^{-25}$ 92. $\frac{1}{x^{26}} = x^{-26}$ 93. $\frac{1}{x^{27}} = x^{-27}$ 94. $\frac{1}{x^{28}} = x^{-28}$ 95. $\frac{1}{x^{29}} = x^{-29}$ 96. $\frac{1}{x^{30}} = x^{-30}$ 97. $\frac{1}{x^{31}} = x^{-31}$ 98. $\frac{1}{x^{32}} = x^{-32}$ 99. $\frac{1}{x^{33}} = x^{-33}$ 100. $\frac{1}{x^{34}} = x^{-34}$ 101. $\frac{1}{x^{35}} = x^{-35}$ 102. $\frac{1}{x^{36}} = x^{-36}$ 103. $\frac{1}{x^{37}} = x^{-37}$ 104. $\frac{1}{x^{38}} = x^{-38}$ 105. $\frac{1}{x^{39}} = x^{-39}$ 106. $\frac{1}{x^{40}} = x^{-40}$ 107. $\frac{1}{x^{41}} = x^{-41}$ 108. $\frac{1}{x^{42}} = x^{-42}$ 109. $\frac{1}{x^{43}} = x^{-43}$ 110. $\frac{1}{x^{44}} = x^{-44}$ 111. $\frac{1}{x^{45}} = x^{-45}$ 112. $\frac{1}{x^{46}} = x^{-46}$ 113. $\frac{1}{x^{47}} = x^{-47}$ 114. $\frac{1}{x^{48}} = x^{-48}$ 115. $\frac{1}{x^{49}} = x^{-49}$ 116. $\frac{1}{x^{50}} = x^{-50}$ 117. $\frac{1}{x^{51}} = x^{-51}$ 118. $\frac{1}{x^{52}} = x^{-52}$ 119. $\frac{1}{x^{53}} = x^{-53}$ 120. $\frac{1}{x^{54}} = x^{-54}$ 121. $\frac{1}{x^{55}} = x^{-55}$ 122. $\frac{1}{x^{56}} = x^{-56}$ 123. $\frac{1}{x^{57}} = x^{-57}$ 124. $\frac{1}{x^{58}} = x^{-58}$ 125. $\frac{1}{x^{59}} = x^{-59}$ 126. $\frac{1}{x^{60}} = x^{-60}$ 127. $\frac{1}{x^{61}} = x^{-61}$ 128. $\frac{1}{x^{62}} = x^{-62}$ 129. $\frac{1}{x^{63}} = x^{-63}$ 130. $\frac{1}{x^{64}} = x^{-64}$ 131. $\frac{1}{x^{65}} = x^{-65}$ 132. $\frac{1}{x^{66}} = x^{-66}$ 133. $\frac{1}{x^{67}} = x^{-67}$ 134. $\frac{1}{x^{68}} = x^{-68}$ 135. $\frac{1}{x^{69}} = x^{-69}$ 136. $\frac{1}{x^{70}} = x^{-70}$ 137. $\frac{1}{x^{71}} = x^{-71}$ 138. $\frac{1}{x^{72}} = x^{-72}$ 139. $\frac{1}{x^{73}} = x^{-73}$ 140. $\frac{1}{x^{74}} = x^{-74}$ 141. $\frac{1}{x^{75}} = x^{-75}$ 142. $\frac{1}{x^{76}} = x^{-76}$ 143. $\frac{1}{x^{77}} = x^{-77}$ 144. $\frac{1}{x^{78}} = x^{-78}$ 145. $\frac{1}{x^{79}} = x^{-79}$ 146. $\frac{1}{x^{80}} = x^{-80}$ 147. $\frac{1}{x^{81}} = x^{-81}$ 148. $\frac{1}{x^{82}} = x^{-82}$ 149. $\frac{1}{x^{83}} = x^{-83}$ 150. $\frac{1}{x^{84}} = x^{-84}$ 151. $\frac{1}{x^{85}} = x^{-85}$ 152. $\frac{1}{x^{86}} = x^{-86}$ 153. $\frac{1}{x^{87}} = x^{-87}$ 154. $\frac{1}{x^{88}} = x^{-88}$ 155. $\frac{1}{x^{89}} = x^{-89}$ 156. $\frac{1}{x^{90}} = x^{-90}$ 157. $\frac{1}{x^{91}} = x^{-91}$ 158. $\frac{1}{x^{92}} = x^{-92}$ 159. $\frac{1}{x^{93}} = x^{-93}$ 160. $\frac{1}{x^{94}} = x^{-94}$ 161. $\frac{1}{x^{95}} = x^{-95}$ 162. $\frac{1}{x^{96}} = x^{-96}$ 163. $\frac{1}{x^{97}} = x^{-97}$ 164. $\frac{1}{x^{98}} = x^{-98}$ 165. $\frac{1}{x^{99}} = x^{-99}$ 166. $\frac{1}{x^{100}} = x^{-100}$ 167. $\frac{1}{x^{101}} = x^{-101}$ 168. $\frac{1}{x^{102}} = x^{-102}$ 169. $\frac{1}{x^{103}} = x^{-103}$ 170. $\frac{1}{x^{104}} = x^{-104}$ 171. $\frac{1}{x^{105}} = x^{-105}$ 172. $\frac{1}{x^{106}} = x^{-106}$ 173. $\frac{1}{x^{107}} = x^{-107}$ 174. $\frac{1}{x^{108}} = x^{-108}$ 175. $\frac{1}{x^{109}} = x^{-109}$ 176. $\frac{1}{x^{110}} = x^{-110}$ 177. $\frac{1}{x^{111}} = x^{-111}$ 178. $\frac{1}{x^{112}} = x^{-112}$ 179. $\frac{1}{x^{113}} = x^{-113}$ 180. $\frac{1}{x^{114}} = x^{-114}$ 181. $\frac{1}{x^{115}} = x^{-115}$ 182. $\frac{1}{x^{116}} = x^{-116}$ 183. $\frac{1}{x^{117}} = x^{-117}$ 184. $\frac{1}{x^{118}} = x^{-118}$ 185. $\frac{1}{x^{119}} = x^{-119}$ 186. $\frac{1}{x^{120}} = x^{-120}$ 187. $\frac{1}{x^{121}} = x^{-121}$ 188. $\frac{1}{x^{122}} = x^{-122}$ 189. $\frac{1}{x^{123}} = x^{-123}$ 190. $\frac{1}{x^{124}} = x^{-124}$ 191. $\frac{1}{x^{125}} = x^{-125}$ 192. $\frac{1}{x^{126}} = x^{-126}$ 193. $\frac{1}{x^{127}} = x^{-127}$ 194. $\frac{1}{x^{128}} = x^{-128}$ 195. $\frac{1}{x^{129}} = x^{-129}$ 196. $\frac{1}{x^{130}} = x^{-130}$ 197. $\frac{1}{x^{131}} = x^{-131}$ 198. $\frac{1}{x^{132}} = x^{-132}$ 199. $\frac{1}{x^{133}} = x^{-133}$ 200. $\frac{1}{x^{134}} = x^{-134}$ 201. $\frac{1}{x^{135}} = x^{-135}$ 202. $\frac{1}{x^{136}} = x^{-136}$ 203. $\frac{1}{x^{137}} = x^{-137}$ 204. $\frac{1}{x^{138}} = x^{-138}$ 205. $\frac{1}{x^{139}} = x^{-139}$ 206. $\frac{1}{x^{140}} = x^{-140}$ 207. $\frac{1}{x^{141}} = x^{-141}$ 208. $\frac{1}{x^{142}} = x^{-142}$ 209. $\frac{1}{x^{143}} = x^{-143}$ 210. $\frac{1}{x^{144}} = x^{-144}$ 211. $\frac{1}{x^{145}} = x^{-145}$ 212. $\frac{1}{x^{146}} = x^{-146}$ 213. $\frac{1}{x^{147}} = x^{-147}$ 214. $\frac{1}{x^{148}} = x^{-148}$ 215. $\frac{1}{x^{149}} = x^{-149}$ 216. $\frac{1}{x^{150}} = x^{-150}$ 217. $\frac{1}{x^{151}} = x^{-151}$ 218. $\frac{1}{x^{152}} = x^{-152}$ 219. $\frac{1}{x^{153}} = x^{-153}$ 220. $\frac{1}{x^{154}} = x^{-154}$ 221. $\frac{1}{x^{155}} = x^{-155}$ 222. $\frac{1}{x^{156}} = x^{-156}$ 223. $\frac{1}{x^{157}} = x^{-157}$ 224. $\frac{1}{x^{158}} = x^{-158}$ 225. $\frac{1}{x^{159}} = x^{-159}$ 226. $\frac{1}{x^{160}} = x^{-160}$ 227. $\frac{1}{x^{161}} = x^{-161}$ 228. $\frac{1}{x^{162}} =$

13
 14
 15
 16
 17
 18
 19
 20
 21
 22
 23
 24
 25
 26
 27
 28
 29
 30
 31
 32
 33
 34
 35
 36
 37
 38
 39
 40
 41
 42
 43
 44
 45
 46
 47
 48
 49
 50
 51
 52
 53
 54
 55
 56
 57
 58
 59
 60
 61
 62
 63
 64
 65
 66
 67
 68
 69
 70
 71
 72
 73
 74
 75
 76
 77
 78
 79
 80
 81
 82
 83
 84
 85
 86
 87
 88
 89
 90
 91
 92
 93
 94
 95
 96
 97
 98
 99
 100

67. TD 150. 68. TD 150. 69. TD 150; K₃₅ 150. 70. Thus K₃₅ with 1 added between 1 and 150 above the line; TD 150. 70a. Thus TD, K₃₅; for 150. 71. TD 150. 72. K₃₅ 150 at the end of a line and 150 at the commencement of a new line; TD 150. 73. Indian MSS. 150. 74. TD 150. 75. Thus K₃₅; TD 150. 76. K₃₅ 150. 77. K₃₅ 150. 78. K₃₅ 150. 79. K₃₅ 150. 80. Thus TD at the end of the line; K₃₅ 150. 81. Thus TD; K₃₅ 150 with 1 inserted above the line; for 150. 82. Thus TD; K₃₅ 150; for 150. 83. K₃₅; Indian MSS. 150. 84. K₃₅ 150. 85. K₃₅ 150. 86. K₃₅ 150. TD adds 150. 87. TD 150. 88. TD 150. 89. Thus TD and Indian MSS.; K₃₅ 150 at the end of a line and 150 at the commencement of the new line; for 150. 90. K₃₅ 150. TD, Indian MSS. 150. 91. K₃₅ 150. 92. TD 150. 93. TD 150. 94. Thus TD; K₃₅ 150; Indian MSS. 150; for 150. 95. K₃₅ 150. 96. In TD 150 is added and struck off. 97. TD 150. 98. K₃₅ 150. 99. K₃₅ 150. 100. TD 150; K₃₅ 150. 101. TD 150; K₃₅ 150; for 150. 101a. Thus Indian MSS.; TD, K₃₅ om. 102. TD 150. 103. TD 150. 104. K₃₅ 150. 105. Thus TD, K₃₅; for 150. 106. Thus TD, K₃₅; in TD 150 is written and struck off with 150 written above; for 150. 107. K₃₅ 150. 108. TD 150. 109. TD 150. 110. In K₃₅ 150 added and struck off. 111. K₃₅ 150. 112. K₃₅ 150. 113. K₃₅ 150.

ez jombišn pa kunišn bāt-hend a-jombiniṭ; pašihā, pa kunišn jombiniṭ-hend jombināyān; pašihā-tar, pa-šān jombināyih zōhr jombiniṭan a-jombināyān. 10. I az-aš ēvarīhet: ka jombišn kunišn hast, kunišn nē-bawet bē pašihā ān.

11. Pēš ez kunišn, tāšti-yihā vinarṭa u a-jombiṭ bawet (7) gōharān, bē ez niyāz i ez ranj-i vinārṭār. 12. Az-aš jviṭāyīhet ku: jombišn pa har kunišn i bawet, a-jombināyihā vinarṭayih, bē-cha ez hān kunišn, i ka pa hān kunišn] a-jombihast, kh^vaṭ hast a-jombišn u a-jandišn, (8) a-jombiṭi-hā vinarṭa.

13. Ka maṭ ō āsmān ān i jandīnā u kōkhšīṭār druj, vaš jandiniṭ āsmān; chi, andar āsmān paṭvast ān i and: visp-chār Dātār pa kh^vēš visp-tōbāniyih, u ān hu-dahā u takī vāt, u chir u awar-vēj ašōān fravaš, u vasān minōyān-i veh, kh^vareh-awāyihā paṭrāst ō vinārišn-i āsmān. 14. (9) Chi, ān i kh^vaṭ nē-j(an)dīnā, ka ēṭūn ez j(an)dīnā niyāzi ō vinārā, pa vinārišn i ōi, visp-dānā ō gētāy-i āsmān gomēkht ān i awar-vēj-i aūj-aūmand minōy ke-š hast chihri j(an)dīšnih u kāmā jandišnih, ez ērih aulā-hāng u ez aulāih ēr-hāng karṭan, ku pa ān chihri j(an)dīšnih ham-hāngih bawet, ham-vinarṭ ēstāṭayihā, u a-jandišn¹, pa ān zōhr-i kāmā jandišnih; ēṭūn in vāt-icha; vaš kām Dātār-i visp-yēhīh.

15. (10) U hangarṭi gōyīhet ku: Āsmān andar pēṭiyāra-aūmandih jandiniṭ druj; vinarṭ vāt, fravahrān, pa kh^vareh-i Dātār, andar a-pēṭiyārayih, ka-š nēst jandīnā; vinarṭa pa kh^vaṭ-chihrih, u kh^vaṭ-zōrih vinārā, u ranj-i vinārišn, nē-jombīhet bē pa kām-i dāmān [kām-i] āwōrā.

TRANSLATION

[0. (1) Reply to the ninetieth question.

1. As to that which you-have-asked: 'What is the sky made of, and by what is it mobilized?'

2. (2) The reply is this: The sky is round¹, spacious

1. I read 𐬔𐬀𐬌𐬎 as 'garṭ u' = "round and". Dr. West has read 'gardūn' = "a dome". I consider it more grammatical to take the word to be an adjective rather than a noun.

the hardest^{4a} and most-beseeming of all the stones; its spiritual-substance⁵ is unencompassable⁶, strong⁷, and of good-

Jivanji Modi's 'Bundeheš', pp. 38-39, n. 4, where we find his reading of the word to be '𐬨𐬀𐬎𐬌𐬭𐬀𐬎' and meaning "ruby". See 'Vichīṭakīhā-i Zāṭspāram', my text, p. 17, ll. 7-8 and n. 13: TD has 𐬨𐬀𐬎𐬌𐬭𐬀𐬎 𐬨𐬀𐬎𐬌𐬭𐬀𐬎; BK, K₃₃ have 𐬨𐬀𐬎𐬌𐬭𐬀𐬎 𐬨𐬀𐬎𐬌𐬭𐬀𐬎; see *Sacred Books of the East*, Vol. V, p. 167; Dr. West has translated "righteous understanding", reading 'ashōk ākāsīh', as if it was the name of the rampart prepared by Ōhrmazd against the sky to obstruct aharman. I have read 'khayēna aya(n)gīhā'.

4. According to Ervad Tahmuras 'awaš satyā-i rōšanaš' = 𐬨𐬀𐬎𐬌𐬭𐬀𐬎 𐬨𐬀𐬎𐬌𐬭𐬀𐬎 𐬨𐬀𐬎𐬌𐬭𐬀𐬎. I have adopted Dr. West's translation "stone of light" which is a literal rendering of 'rōšan b sig'. It is the name assigned to the precious stone "marcasite" in old Irānian literature. It is called 𐬭𐬀𐬎𐬌𐬭𐬀𐬎 in Neo-Persian. Whatever meaning Dr. West assigned to 'kh'ašnā ayaṇhā', he was really inspired to see in it the "ruby" which, too, like "marcasite" is a very precious stone. A great savant like Dr. West was sent on earth to throw splendid light on Irānian literature by his persistent and laborious efforts at the elucidation of obscure Pahlavi texts without any dictionary to guide him. This "stone-of-light", according to the author, Manūschīhr, is the most-beseeming (= 'huchihrtom') of all the stones. What Manūschīhr has termed "the stone of light", the writers of the DMKh. and the Bund. have called 'gōhar-i kh'an-āyēn' = "the substance of the precious stone kh'an-āyēn". This leaves very little doubt in our minds to see that the old Irānians in Sāsānian times had seen in 'kh'an-āyēn' the precious stone "marcasite". Cf. Vedic अश्र = Sk. अश्मन् = Av. 𐬨𐬀𐬎𐬌𐬭𐬀𐬎, 𐬨𐬀𐬎𐬌𐬭𐬀𐬎 = stone, hard stone, sky, firmament.

4a. Dr. West has seen in this word "the same notion as that indicated in Genesis by the word 'firmament'."

5. According to Ervad Tahmuras 'minōš' = 𐬭𐬀𐬎𐬌𐬭𐬀𐬎 (𐬨𐬀𐬎𐬌𐬭𐬀𐬎 𐬨𐬀𐬎𐬌𐬭𐬀𐬎). Every creation of Ōhrmazd possesses 'gētāy' (= "physical body") and 'minōy' (= "spiritual body"). See my 'Zand-ākāsh', i. e., the Irānian Bundahīšn, transcription and translation, pp. 10-11, Ch. I, 33, where the 'dabīšnūh-i minōyihā...gētāyihā' = "the spiritual creation..., and...the material" are referred to. See also *Ibid.*, Ch. I, 33, pp. 16-17; I, 54, pp. 18-19, where 'āmān' = "the sky" is considered to have been the first of the material creations. Cf. the description of the sky and the spirit of the sky, found in *Ibid.*, Ch. Ia, 6, pp. 22-23, where we find the spirit of the sky compared to "the vallant warrior who has put-on armour". See *Ibid.*, Ch. III, 7: 'āmān' is one of the 'dām-i gētāy' (= "material creations"); its spiritual substance is here described by Manūschīhr. See also *Ibid.*, Ch. VI, A, 2, pp. 70-71.

6. Ervad Tahmuras 'awarvand' = 𐬨𐬀𐬎𐬌𐬭𐬀𐬎 𐬨𐬀𐬎𐬌𐬭𐬀𐬎 = 'a-parvand': 'a' is the privative prefix; 'parvand' from 'parvastan' (= "to encompass"); cf. Neo-Pers. فروندیدن, فروستن; Dr. West read it 'ābrūy' (?) = "grandeur".

7. 'Amāvand' = Av. 'amayātō'; Dr. West read 'hamān-i' = "even".

4. As they, *the* sages¹³, have-said^{13a}: 'Divine-wisdom¹⁴ is supreme¹⁵ witness that *that*-which is not shaking¹⁶ its-own person, has no shaker¹⁷ and is without-need of any mobilizer¹¹'.

Only close students of Pahlavi can appreciate the laborious work of research undertaken by Dr. West, with scanty materials at his disposal. In this small phrase of eight words, he was repulsed at every step. The word 𐭥𐭥𐭥𐭥 as written in Kss and 𐭥𐭥𐭥𐭥 in TD, Dr. West deciphered as being two words 'chō divāk', taking the word 𐭥𐭥𐭥𐭥, 'divāk', to mean "place". As we proceed further, we will see that it is this word which has given the greatest trouble to Dr. West in his work of decipherment and interpretation of the text of this Porsīšn 90th. The word used thrice in my sentences 3-4 = Dr. West's sentence 8, is 'jand-in-ā', verbal adjective derived from 'jand-in-i-tan', causative of 'jand-i-tan' = "to move"; 'jand-in-i-tan' = "to cause to move", "to impel", "to shake"; 'jand-in-ā' = "mover", "impeller", "shaker".

The 'jandīnā druj' = "impelling druj", is certainly a reference to 'aharman', at whose advent, the moon, the sun and the stars, which were standing still,—and it was always midday,—were in motion, and would not desist from that motion until the end. See my 'Zand-ākāsh', Ch. II, 17, pp. 34-35. Various epithets are applied to 'aharman': 'pōtīyāra', 'āibagaṭ', 'druj', 'dōvān dāv'. Here Manūschīhr refers to the ideas of Zoroastrian theology as to "motion" having been introduced in the sky, so that it began to revolve, after the advent of 'aharman'. The ninetyeth Porsīšn is divisible into two parts: 1) of what is the sky made, and 2) by what is it mobilized. The reply to the first part of the question is to be found in the second sentence; the reply to the second part is given in sentences 3-14, and the author gives a summary of his reply in the 15th sentence.

13. Dr. West took 𐭥𐭥𐭥𐭥 to be for 𐭥𐭥𐭥𐭥 and translated it "places"; he took the following two words 𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 to mean "such as those".

13a. Dr. West has taken the conjunction 𐭥𐭥 after 𐭥𐭥𐭥𐭥 to mean "where".

14. I take 'khrat' = Sk. 𐭥𐭥𐭥 to be "divine wisdom", "the wisdom of Ohrmazd."

15. 'Awar' is here used as an adjective qualifying 'gōkān'; I have, therefore, taken it to mean "supreme". Dr. West has taken it to be a postposition governing the preceding pronoun 'ān' and translated: "about them".

16. Both the MSS. TD, Kss have 'lā-cha divāk'. Dr. West took 'manū tan-i banaspāman lā-cha divāk' to mean "that which is not even itself a place", rendering 'lā-cha divāk' by "not even...a place"; following Kss he read 'lā-cha divāk'; the MS. DF also explains the words by 𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥. He had not the advantage of collating TD with Kss; if he had, his opinion as regards his own reading would have been confirmed. For a second time, the word 𐭥𐭥𐭥𐭥, 'jandīnā', not having been correctly written in the MSS., has baffled Dr. West. I read 'lā jandīnā' instead of 'lā-cha divāk'. As we proceed further, it will be seen that the text ought to have been 𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥. 'Jandīnā' literally means "shaking", "impelling", as stated in note 12.

17. TD, Kss have 𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥, which Dr. West read 'afāš lā aūtō-cha divāk'. I have taken 𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 to be for 𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥. Dr. West's translation is "its place does not yet exist"; my rendering is "it...has no shaker".

In my sentences 13-15 = Dr. West's 8-10, we find six forms derived from 𑀧𑀺𑀢𑀺𑀓, 'jand-tan': 1) 𑀧𑀺𑀢𑀺𑀓, 'jand-in-a', 2) 𑀧𑀺𑀢𑀺𑀓, 'jand-in-i', 3) 𑀧𑀺𑀢𑀺𑀓 𑀓𑀺𑀢𑀺𑀓 for 𑀧𑀺𑀢𑀺𑀓 𑀓𑀺𑀢𑀺𑀓, 'nā-jand-in-a', 4) 𑀧𑀺𑀢𑀺𑀓 for 𑀧𑀺𑀢𑀺𑀓, 'jand-in-a', 5a) 𑀧𑀺𑀢𑀺𑀓𑀺𑀢𑀺𑀓, 'jand-in-in-i', 5b) 𑀧𑀺𑀢𑀺𑀓𑀺𑀢𑀺𑀓, 5c) 𑀧𑀺𑀢𑀺𑀓𑀺𑀢𑀺𑀓, 6) 𑀧𑀺𑀢𑀺𑀓, 'jand-in-et'.

In Dr. West's sentence 7th = my sentence 12th, འཇགས་པོ་ལྟ་བུ་ཡིན་པ་དེ་ལྟར་ཤིང་། for 'a-jandien', which Dr. West has translated "thrillless", reading 'a-tēn'. In this Potalā, Dr. West has deciphered འཇགས་ as 'jand-in-it' in his sentences 8th and 10th and translated "was shaken".

In my sentence 14th = Dr. West's sentence 9th, འཇིགས་པོ་ occurs four times, which Dr. West translated "seeking", reading 'jōyisñih'; I have read it 'jandisñih' = "motion". In the same sentence we have འཇིགས་མེད་, 'a-jandisñi' = "immovable"; reading 'a-pandisñi', Dr. West took it to mean "unadmonishable". See my text of the 'Vichitākikhā-zāṣṭaparam', p. 7, l. 14: འཇིགས་མེད་, 'a-jandisñi' = "immoveable", see S.B.E., V, p. 169; Dr. West has taken it to mean "thirless", reading 'a-tñan-ik'.

In his translation of the Bundahishn, see *S.B.E.*, V, p. 29 and n. 4, Dr. West has appropriately translated the word 𐬔𐬀𐬎𐬌 as "shock", taking it to be a transposition of 𐬔𐬀𐬎𐬌, a graphical variant of 𐬔𐬀𐬎𐬌 'juntid', "shock". From this it can be seen that Dr. West had thoroughly comprehended the words 𐬔𐬀𐬎𐬌 and 𐬔𐬀𐬎𐬌 when he translated the Bundahishn and the Dānastān-i dīnī. It was because of his strict method of following the manuscripts as they were written that he did not care to risk any additions to, omissions from or corrections in the texts he translated.

See my 'Zand-ākāṣṭh', Ch. VI, C, pp. 76, 77: 'bē-zandīṭ' = "trembled"; 'vīzandīṣn' = "shaking"; zandīṭan' = "to shake".

See Ervad Tahmuras's text of the 'Dāstān-i dīnīk', p. 14, Ervad Tahmuras's Persian II, 18 = Dr. West's sentence 8th, where occur the words جَمْبُوجُور, 'a-jom-bi-jōr' translated "unwavering" by Dr. West, "without motion" according to me; جَمْبُوجُورِ گَنَایِ مِیْنُوی read 'jōmbō ganā minōy, jōmbiñ' by Dr. West and translated by him "the wandering evil spirit, the erratic"; I read 'jōmbiñ vāē, minōy jōmbiñ' and translate "the impelling wind, spiritually impelling".

I give the various forms of the verbs 'jandītan' and jombītan', occurring in this 90th Porsien. I have already explained 'jand-in-ā', adjective derived from 'jand-in-i-tan', causative of 'jand-i-tan', meaning "impelling", "shaking". འཇགས་ཀྱི་བརྒྱུད་, 'nū-jand-in-ā', negative of 'jandinā', would mean "not impelling". དཔྲན་ཆོས་, 'jand-in-i-' = "to shock". བརྒྱུད་, 'jand-i-en-ih', also written བརྟེན་ཆོས་, བརྟེན་ཅན་, is a verbal noun, meaning "motion"; གཤམ་ཆོས་, 'a-jandiēn', is a privative of བརྟེན་ཆོས་, meaning "without motion". གཤམ་ཆོས་ 'a-jand-iēn-i' = "immovable".

136 'jomb-a' is formed by adding 13 to the imp. = Neo-Persian جنبه
 = "mover". 36, 'jomb-ā', is an adjective formed by adding 36, 'ā', to the imp.
 meaning "movable"; we find the pl. form used here: 36 or 36, 'jomb-āy
 ān', 'jomb-āy-ān'. We also find the negative or privative forms: 36 36, 36,
 36, 'nē-jomb-āy-ān', 'a-jomb-ā', 'a-jomb-āy-ān' = "immovable". We have
 the abstract noun 36 36 'jomb-āy-ih' = "movability", and the privative
 form 36 36 'a-jomb-āy-ih' = "immovability". The verbal noun 136 36,
 'jomb-iēn' = "movement", "motion," is used six times. 36 36, 'a-jomb-ā' =
 "immovent", 136 36, 'a-jomb-iēn' = "unmoved"; and the verbal adjective

spiritual-beings²⁵, and immovability of material-beings, (5)²⁶ immovent-beings are-not-moved until²⁷ they are-moved-by the movent-beings with the force of motion. 8. And those movent-beings, the good-movers²⁸, move themselves, and then,

𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥, 'jomb-iān-i' = "movable", "capable-of-motion", is found once; 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥, 'jombend' = "they-move," is found twice.

𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥, 'a-jomb-i' = "unimpelled", "unmoved".

Passive pres. 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥, 'jomb-ih-et', "is moved", "is shaken".

Passive past 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥, 'a-jomb-ih-aet' = "was unimpelled", "was unmoved".

Pass pres. 3rd pers. pl. 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥, 'jomb-ih-end' = "are moved", "are impelled".

𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 for 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥, 'a-jomb-i-ihā', adv., "without-movability", "immutably".

𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥, 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥, 'jomb-in-i-tān', causative, "to move," "to cause motion".

𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥, 'jomb-in-i-tān hand' = "they-moved".

𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥, 'a-jomb-in-i-tān' = "unmoved".

𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥, 'jomb-in-āy-ān', verbal adj. used as noun, pl., "impellers", "causers of motion"; 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥, 'a-jomb-in-āy-ān' = "the immovent".

𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 for 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 (?), 'hu-jomb-in-āy-ān' = "good-movers".

𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥, 'jomb-in-āy-ih' = "motive force", "power of causing motion".

𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥, 'a-jomb-in-āy-ihā' = "without impulsion".

25. Reading 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥 'minīān' as it is written in K₃₅, Dr. West took the word to mean "thought", with the note: "Perhaps we should read 'the spirits', by inserting an additional medial stroke in the Pahlavi word". 'Minōy-ān' should be translated "spiritual-substances" or "beings" rather than "the spirits"; in the same way as 'gōtā-ān' are "material-substances" or "things", just as Dr. West has rendered.

26. Dr. West's sentence fifth commences here; I have kept my seventh sentence running. As the manuscripts are not correctly punctuated, it is difficult to find out the end of sentences.

27. 𐭠 = Neo-Pers. 𐭠 = Pāz. 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥; Dr. West here takes it to mean "while"; I translate "until".

28. The difficulties which Dr. West had to surmount are worthy of appreciation. He had to be guided only by K₃₅, one of the best manuscripts. See n. 44 of the Text, p. 284. I have followed the text as in TD. Dr. West followed the wording of K₃₅: 'hu-jo-omēhīnāk ākhar jombīnāk u-n-h-n'; he thus deciphered the words: 'u zak jombākān avīn jombīnāk ākhar jombīnāk nahn jombēn-ā banapēman, u ākhar jombēn-ā a-jombāk i jombīn', and translated strictly literally: "and those movables, that way causing motion, are afterwards themselves a moving secret cause of motion, and then a cause of motion is not moving the movable". Profiting by the experience of a great pioneer such as Dr. West, and avoiding the snare laid by the scribes, I read: 'U ān jomb-āy-ān, hu-jomb-in-āy-ān, jomb-end khraē, u pas jomb-end a-jomb-ā jombīn', and prepared my rendering given above. Dr. West thought that the scribe of K₃₅ had written 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥 for 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥 'nīhān' = "secret", and that the letter 𐭠 at the end of 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥 was the indefinite article 𐭠 = "a" = "an".

whilst moving, they move the immovent; since, they are not capable²⁹ of moving another³⁰ without³¹ their-own motion.

9. (6) Since³² motion is³³ *an* action, action cannot-be but³⁴ subsequent³⁵; from that *it-is*-evinced by wisdom that movers *have* motivity; prior to motion *by-means-of* action *they-were* unmoved; subsequently, *the* movers moved by action; still-later, *by-means-of* their force of impulsion *was the* motion of the immovables. 10. Wherefrom³⁶ *it-is*

29. Dr. West has taken *ṣṛe* to mean "incapable", reading 'a-tūk', almost always wherever it occurs in Pahlavi literature. I always take it to mean "capable", reading 'ātū'. See my text of the 'Vichītkāhī-i Zātsparam', p. 8, l. 1: *ṣṛe* *ṣṛe* *ṣṛe* = "Time is unrestricted"—Dr. West ; I take it to mean : "Time was capable". In *ṣṛe*, *ṣ* = 'a' is not a privative particle as taken by Dr. West. It is the upa-sarga 'a' prefixed to *√*'tu', "to be able".

80. See the Text, n. 51: K₃₅ has 𐭪𐭫 instead of 𐭪𐭫 in TD; Dr. West read 𐭪𐭫 as 'nihān' and took it to mean "secretly". See n. 28 above, where we find Dr. West, having read 𐭪𐭫 as 'nihān', took it to mean "secret". I follow TD and decipher 𐭪𐭫 as 'hān', Irānian form of 𐬰𐬀𐬭𐬀 = Av. 'anya' = "other".

81. After ~~we~~ and before ~~by~~ the word pa is missing. ~~by~~ pa, 'bē pa' = "except by", "without".

See n. 28; reading յթ as 'jombēn-ē', Dr. West thought that in յթ the reference was to յթ = "a cause of motion" and interpreted յթ by "it is not incapable". I read յթ as 'jomb-ēnd' and taking it as a verb in the 3rd pers. pl. pres. tense, I have taken յթ յթ, 'hu-jomb-ēn-ān' as nominative of 'jomb-ēnd'; I take յթ as referring to the "good-movers". The sense underlying the sentence is this that there are good beings, creatures of Ohrmazd, who have got the force of motion; they put themselves in motion and move other substances which have no force of motion. See my 'Zand-āhāsh', Ch. II, 15, pp. 34-35, where the wind, the cloud and the fire 'Vāiet' are mentioned as the three prime movers when the adversary would bring his attack against the sky. See also *ibid.* Ch. VI, A, 3, pp. 70-71, where the 'Fravahrs' of the holy guard the fortification of the sky, like valiant-cavaliers with spears in hand.

82. Dr. West translates 𐑦𐑦𐑦 by "just as", and takes 'jombiën kuniën' to mean "the force of a movement".

88. Dr. West takes \exists to mean "exists".

34. Dr. West translates $\omega\pi\pi$ as "only"; I render it by "but".

85. בְּעֵת = "subsequent". Dr. West commences a new sentence with בְּעֵת = "only then"; I include these words in the preceding sentence.

86. 'I a-a⁵' = "wherefrom".

ascertained *that* if³⁷ motion is action, action cannot-be³⁸ but subsequent-to that *motion*.

11.³⁹ Prior to action, (7)⁴⁰ the essences (6) are mobilized with-design⁴¹ and unmoved, (7) without *the* need of exertion of the mobilizer. 12. Therefrom it-is-discriminated that⁴²

37. چون rendered "though" by Dr. West.

38. Dr. West stops the sentence here, rendering as اما بعد از آنکه with the words: "but, finally, that *which*". In my translation "subsequent-to that", the pronoun "that" stands for the noun 'jombišn' = "motion".

39. I commence a new sentence with the words و اما.

40. Dr. West commences his seventh sentence with و اما. He was perhaps induced to commence a new sentence with 'gōharān', because Kss had omitted the conjunction 'n' between 'vinarā' and 'a-jombišt'. He, therefore, understood the sentence to mean "that *which* is prepared ... becomes unmoved". So many apparent inconsistencies of Dr. West's translation are due to the omissions or additions found in Kss. 'Gōharān' is really the nominative of 'vinarā ū a-jombišt bawet'.

جوهر = Sans. गेह = Neo-Pers. جوهر = arabicized جوهر = essence, substance.

41. See the Text, n. 61; Kss has و اما; Dr. West notes: (see S.B.E. XVIII, p. 260, n. 3). "Reading t ū kh a h i n l k i h ā, instead of the unintelligible t ū kh a h t i k i h ā. The author has so nearly lost sight of his argument in the mazes of his verbiage that there is some uncertainty about the translation of this paragraph". Perhaps the author, Manūschīhr, is not so much to blame as we the translators who, not understanding his language and the construction of his sentences, go astray and find ourselves lost in the maze. At least in this Porsīn 90th, there is little of verbiage; no word or sentence can be dispensed with as superfluous. Manūschīhr, in his reply, has entered straight into the two parts of the question asked and has very clearly and accurately expressed the ideas found in the Zarthuštrian Scriptura. I do not feel any uncertainty about the translation of this paragraph. I think, the variant of و اما found in TD, و اما, is incorrect. و اما stands for و اما, 'lāst-iyihā', an adv. formed by adding 'ihā' to 'lāst-i', which is an adj. formed by adding 'i' to 'lāst', past part. of و اما 'lāstān' = "to mould", "to give shape". 'Lāst-iyihā' has been used by Manūschīhr to express the idea of design; before the creation of Ōhrmazd, there was a 'lāstān', "a design", "a moulding", "a shaping". It is for this reason that Zarthuštra puts in the mouth of 'Gēu-urvan' = "Soul of the universe" the words 'kō mā tashat' = "who designed me", "who moulded me", Y. 29, 1. Manūschīhr had fully comprehended Zarthuštra's philosophy of the Creator's design in the universe when he wrote this in reply to the question: "Of what *substance* is the sky made, and by what is it mobilised". As nothing was organized by Ōhrmazd without design, Manūschīhr aptly expressed this idea by using the word 'lāstiyihā' = "with design". Dr. West's reading 'tōkhshtōfkihā' and the meaning "with a source of activity" are aptly taken from 'tōkhshtān', causative of 'tōkhshtān', "to cause to be industrious". Thinking that و اما, 't', was written by mistake for و اما, 'in', he arrived at this reading.

42. I commence my sentence 12th with the words و اما jvā-āy-thāt ku. Dr. West, commencing his sentence 7th with 'gōharān', has kept it running. Taking

by any action whatever⁴³ motion may-accrue, *there is* mobilization without-impulsion⁴⁴, even-without the action⁴⁵, so-that when⁴⁶] a substance was-unmoved [by the action,] *it is itself*⁴⁷ unmoving and unshaking⁴⁸, (8) *and* mobilized⁴⁹ without-impulsion.

13. When the shaking and fighting 'druj'⁵⁰ came⁵¹ to the

'gôharân' to be the nominative of 'jvītāyibet' he translates: "Natures... are distinguished from such; where", taking 'aš-aš' to mean "from such", 'jvītāyibet' = "are distinguished", and 'aigh' = "where". I think 'aigh' is here used as conjunction, meaning "that". In 'jvītāyibet' there is the idea of "separation", "distinction", "discrimination".

43. I take 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌 to mean "by any action whatever"; Dr. West: "through every force". As K₃₅ has omitted 𐬨, 'i', before 𐬭𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌, Dr. West took 'jombiēn...yahavūnet' to mean "movement occurs", without utilizing the value of 𐬨 as a relative pronoun with 𐬭𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌 as its antecedent; thus 'jombiēn pa kolā kunīn i yahavūnet' means "by any action whatever motion may-accrue".

44. Following K₃₅ which has 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌 instead of 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌 in TD, which I have followed and read 'a-jomb-in-āy-ihā vīnartag-ih', Dr. West read 'a-jomb-in-i-ḡāh gōrtakih', and translated: "the championship of a position (ḡāh) not made to move". This is a perfectly literal translation of the words as deciphered by him. Just like Dr. West, Dastur Pešōtānǰi has often read the adverbial suffix 𐬨𐬀 'ihā' at the end of words as 'ḡāh'. The word 'ḡāh' is Neo-Persian, it is never used in Pahlavi to mean "position", for which 𐬨𐬀𐬭𐬀, 'gān', is used. As the first letter 𐬨, 'v', of 'vīnartagih' is wanting in K₃₅ Dr. West read 'gōrtakih' with the rendering 'championship'.

45. I read 'bō-cha ez hān kunīn' = "even-without the action". As K₃₅ has 𐬨 instead of 𐬨, Dr. West read 'barā-cha manū hān kunīn' = "except, indeed, of that whose force".

46. I translate 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌 by "so-that when"; Dr. West "when".

47. According to me 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌 = "is itself"; Dr. West: "is its own".

48. See above n. 24. Reading 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌, 'a-jandiēn', as 'a-tiēn', as if it was an incorrect writing of 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌, Dr. West translated "thirstless". I have rendered 'a-jandiēn' as "unshaking". Explaining "thirstless", Dr. West says: "The guardians of a place...must be always on the alert", so alert as to be thirstless.

Dr. West has stopped his sentence 7th at 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌. I take the two following words 'a-jombiēn-ihā vīnartag' in my sentence 12th, and stop the sentence after them.

49. According to Dr. West 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌 = "It was restored".

50. Reading 'zak-i chō divāk kōkhšāzār druj' Dr. West translated "that actual contender for the place, the fiend". Reading 'zak-i jandiēn u kōkhšāzār druj', I translate "the shaking and fighting druj". By 'druj' the reference is to the 'pūyāra', 'albagat', 'aharman'. The followers of Zarathustra never believed in "the fiend", as Dr. West has taken 'druj' to mean. See above n. 24.

51. TD, K₃₅ have 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌. Better 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌. Reading 'mašan' Dr. West translated "there was an approach".

sky, he shook *the* sky; as these several⁵² *were*-assembled⁵³ in *the* sky: *the* Creator of-all-resources⁵⁴ with His omnipotence, the well-created⁵⁵ and valiant wind⁵⁶, *the* triumphant and preponderant 'fravashis' of *the* holy-beings⁵⁷, and many good spirits, *they*-arrayed⁵⁸ *themselves*, accompanied-with-light⁵⁹,

52. According to Dr. West 𐬨𐬀𐬎𐬌 𐬵𐬀𐬎𐬌 = "so many". I take the words to mean "these several". Av. 'avavaṭ' = Pahl. 'ān i and'.

53. According to Dr. West 𐬨𐬀𐬎𐬌 𐬵𐬀𐬎𐬌...𐬨𐬀𐬎𐬌 = "connected with"; 𐬨𐬀𐬎𐬌 𐬵𐬀𐬎𐬌, lit. "to be connected with", "to be attached"; then it conveys the idea of "to meet together", "to assemble", as I have taken it to mean.

54. Reading 'vispō chār dāstār' as in K35, Dr. West took 𐬵𐬀𐬎𐬌 𐬵𐬀𐬎𐬌 𐬵𐬀𐬎𐬌 to mean "possessors of all resources"; reading 'visp chār dāstār', as in TD, I render: "*the* Creator of all resources", taking the phrase to be a reference to Ōhrmazd. The following three words 'pa napēman visp-tōbān-ty-ih' = "with His omnipotence", do certainly refer to the all-powerful nature of Ōhrmazd. Dr. West, adopting the text of K35, 𐬵𐬀𐬎𐬌 𐬵𐬀𐬎𐬌 𐬵𐬀𐬎𐬌, and reading 'tōbānik-gāh', translated 𐬵𐬀𐬎𐬌 𐬵𐬀𐬎𐬌 𐬵𐬀𐬎𐬌 as "by their own all-powerful position".

55. 𐬵𐬀𐬎𐬌 𐬵𐬀𐬎𐬌 = "well-operating" according to Dr. West; I translate "well-created"; cf. Av. 'vāyēti'.

56. 𐬵𐬀𐬎𐬌 𐬵𐬀𐬎𐬌, 'taki vāt' = "valiant wind".

57. The words 𐬵𐬀𐬎𐬌 𐬵𐬀𐬎𐬌 𐬵𐬀𐬎𐬌 𐬵𐬀𐬎𐬌 𐬵𐬀𐬎𐬌 𐬵𐬀𐬎𐬌 has much puzzled Dr. West. As 𐬵𐬀𐬎𐬌 is inserted in K35 over 𐬵𐬀𐬎𐬌 above the line, Dr. West read with the preceding word 𐬵𐬀𐬎𐬌 'ū atang darūy' and translated "undrawn bow", i. e., "the rainbow", (see n. 8 above,) whereas the words 𐬵𐬀𐬎𐬌 𐬵𐬀𐬎𐬌 stand for 'vāt u chīr u', 𐬵𐬀𐬎𐬌 having been written by mistake for 𐬵𐬀𐬎𐬌; 𐬵𐬀𐬎𐬌 is the Pahl. rendering of the Av. 𐬵𐬀𐬎𐬌. Reading 'afrankh', Dr. West took 𐬵𐬀𐬎𐬌 to mean "dignified", whereas the word is an incorrect writing for 𐬵𐬀𐬎𐬌, 'awar-vēj', the Pahl. rendering of Av. 𐬵𐬀𐬎𐬌 = "preponderant". Reading 'ashōk hūfravakhsh', Dr. West took 𐬵𐬀𐬎𐬌 𐬵𐬀𐬎𐬌 to mean "righteous and well-discoursing". The words are, as I read, 'chīr ū awar-vēj ašō-ān fravaš' = "the triumphant and preponderant 'fravashis' of the holy-beings". See above n. 81; it is the wind, the 'fravashis', the cloud and the fire 'Vāxist', who help Ōhrmazd for the mobilization of the sky.

58. 𐬵𐬀𐬎𐬌 𐬵𐬀𐬎𐬌 means according to Dr. West "gloriously co-operating". Reading 'kh'arēh-awāyāhā', I translate "accompanied with light". Dr. West usually takes the word 'kh'arēh' to mean "glory"; derived from 𐬵𐬀𐬎𐬌 = "to shine", it is used to express the idea of "divine light". The adverbial form 'awāyāhā', added to 'kh'arēh', derived from 'awā' = "with", gives the compound adv. the meaning "accompanied with". Is 𐬵𐬀𐬎𐬌 the Uzvārīen of 'dast' = "hand", so that 'dast-awāyāhā' may be taken to mean "with-manual-help"?

59. According to Dr. West 𐬵𐬀𐬎𐬌 𐬵𐬀𐬎𐬌 = "were arranged"; I take it to mean "arrayed".

for the mobilization⁶⁰ of the sky. 14. (9) For, when that which was not itself shaking⁶¹ was thus in-need of mobilizers due-to the shaker, the All-knowing⁶² mingled, with the material-substance of the sky, for its mobilization, that preponderant and powerful spirit, who has innate motion and will for motion⁶³, in-order-to-turn upward from below, and downward from above, so-that there might-be equilibrium⁶⁴ by-

80. *vinār-tān*, verbal noun of *vinār-tan*, causative of *vinār-tan*. Formerly Dr. West read the word '*ni-var-tan*', but following the Pāzand texts he altered his reading to '*vinār-tan*'. But cf. Neo-Pers. *بورد* = "order", "method", "arrangement". In the causative '*vinār-tan*' we find the secondary idea of "repairing" anything which has lost its perfection due to the attack of the '*pētiyāra*', after the advent of '*aharman*'; the primary idea being the "mobilization" of the creations of Ōhrmasd against '*aharman*'s attacks, before the advent of the adversary. This "mobilization" precedes the "repair" following '*aharman*'s attacks. As very few scholars have been able to comprehend the philosophical concept of Ōhrmasd having created the universe with a premeditated design, and "arrayed" the creatures against the attacks of '*aharman*', the idea of the wind, the cloud, the fire '*Vānist*', the '*Fravašis*' and many other spirits having been "mobilized" to fight against '*aharman*' and his hordes, will not appeal. See my '*Zand-Ākash*', Chap. VI, A, B, C, D, E, F, G, H, I, J, (pp. 70-87) for a description of the ten battles waged by the material creations against '*aharman*', by the sky, the water, the earth, the plant, the sole-created '*Gōv*', Gayōmart, the fire, the fixed-stars, the spiritual Yazats, and the unmingling stars.

§1. See nn. 12, 24 above.

62. 𐎧𐎠𐎧𐎡𐎢, Reading 'visp dānš = Av. 'vispō-vidhvāō, I have translated "the All-knowing". 𐎧𐎠𐎧𐎡𐎢 seems to be written in TD by mistake for 𐎧𐎠𐎧𐎡𐎢, 'visp'; K₃₃ has 𐎧𐎠𐎧𐎡𐎢 'diš'; the following word 𐎧𐎠𐎧𐎡𐎢 is written 𐎧𐎠𐎧𐎡𐎢, 'divāk', in K₃₃; therefore, reading 'valman diš divāk', Dr. West took the words to mean "that visible place". See S.B.E., Vol. XVIII, p. 259, n. 4, p. 261, n. 3.

68. Reading 'manū-š aēt cihri' jōyīšnīh u kāmak jōyīšnīh...kart' Dr. West translated "who made its existence a seeking for principle and seeking for intention". See above p. 24; reading 'jandīšnīh' instead of Dr. West's 'jōyīšnīh' = "seeking", I take the word to mean "motion". I have rendered 'manū-š aēt' = "whose is", i.e., "who has"; Dr. West, reading 𐭠𐭣𐭥 after 𐭠𐭣𐭥 as 'kariš', translated 𐭠𐭣𐭥...𐭠𐭣𐭥 as "who made its existence". Dr. West rendered 'cihri' by "for principle"; I take it to be an adj. meaning "innate". I thus take these eight words to mean "who has innate motion and will for motion". Reading the verb 𐭠𐭣𐭥, 'kartan' as an infinitive, I have taken it to mean "in-order-to-turn".

64. Dr. West's translation of **هنگ** is "it becomes a concord"; I translate "*there-may-be equilibrium*". The word **هنگ** 'hāng' in 'āēr-hāng-ih', 'āulī-hāng-ih and 'ham-hāng-ih is derived from **آهنگیدن** 'ā-hinch-i-tan' = Neo-Pers. "to draw". 'Āēr' is the Pahl. of Av. 'adhairi' = Pahl. **آهر**, 'aḥr' = Neo-Pers. **آهر**. Dr. West has aptly settled the meaning of 'ham-hāng-ih' to be "concord".

shook⁷² the sky during the state-of-opposition; the wind and the 'fravahrs' mobilized it with the light of the Creator in the unopposed-state⁷³, when it had no shaker⁷⁴; it-will-not-be-moved, save by the will of the Creator⁷⁵ of the creatures⁷⁶, mobilized by the innate-nature and innate-

Ervad Tahmuras in their hands. Manūšchīr, as a first rate master of style, possessed a profundity of thought which very few can comprehend in our modern age of careless thinking and hasty scribbling, and it will always be a task for the present day translators to understand his syntax, to correctly punctuate his sentences, and to dive into the deep recesses of his mind. Here Manūšchīr seems to have purposely placed the nominatives after the verbs, because the accusative 'āsmān', having been placed at the commencement as the first important word of the sentence, the nominatives were necessarily placed after the verbs, and especially with a view to emphasize the doers of the action. See sentence 13th (= Dr. West's 8th) for 'rāṭ' and 'fravahrān' (= 'fravaš') the two nominatives of 'vinarē'.

72. See notes 24, 71 above.

73. See notes 81, 80 and sentence 8th (= Dr. West's 5th) where reference is made to 'hu-jombiōšān' = "the good-movers", the wind, the 'fravahrs' and other good spirits who "mobilized" the 'āsmān' when it was in 'a-pūtiyārāyēth' = "unopposed state". See the Fravardin Yt., 22: 'yāo asmanem vidhārayen' = "The Fravashis who supported the sky". It was by a curious organisation of forces in nature that the sky, which is without support, was kept in equilibrium before the advent of the adversary. This stable state of the sky was the result brought about by its being mobilized by the fravashis. 'Vinārlān' = "mobilization", 'jumbiēn' = "motion", and 'jandiēn' = "shaking" are the three cosmic forces in nature which, according to Iranian theology, are continually at work ever since the universe began to run its course.

74. Although both the MSS., TD and K₃₅, have 𐬨𐬀𐬎𐬌𐬎, 'jandīnā', Dr. West, reading 'chō divāk', translated "even a place".

75. Dr. West has taken 𐬨𐬀𐬎𐬌𐬎 ~ 𐬨𐬀𐬎𐬌𐬎 to mean "a will which is subduing", taking 𐬨𐬀𐬎𐬌𐬎 to be a derivative of 𐬨𐬀𐬎𐬌𐬎 = "to subdue" (?). Perhaps Dr. West has taken here 𐬨𐬀𐬎𐬌𐬎 'apurjan' to mean "to subdue", or possibly he had in his mind 𐬨𐬀𐬎𐬌𐬎, 'an-āwian', = "to subdue". I have taken 𐬨𐬀𐬎𐬌𐬎 to be a verbal adj. derived from 'āwōr-ian' = "to produce", "to create". See Ervad Tahmuras's 'Dāt. D.', p. 18, ll. 4, 10, 11 𐬨𐬀𐬎𐬌𐬎, ll. 5, 7 𐬨𐬀𐬎𐬌𐬎, 𐬨𐬀𐬎𐬌𐬎, 1. 6 𐬨𐬀𐬎𐬌𐬎. See Dr. West's translation of these words in S.B.E., XVIII, p. 16: 'āwōridō' = "achieved"; 𐬨𐬀𐬎𐬌𐬎, 𐬨𐬀𐬎𐬌𐬎 = "achievement"; 𐬨𐬀𐬎𐬌𐬎 = "achieving"; There is no doubt that these words are all traceable to 𐬨𐬀𐬎𐬌𐬎 'āwōr-ian' derived from Av. √ 𐬨𐬀𐬎𐬌𐬎 = "to produce", "to bring forth", "to create". Cf. Neo-Pers. آوردن, آفریدن.

76. Reading 'barē pa kām dāmān' Dr. West translated: "except by the creatures of his will". For 'kām' TD, K₃₅ both have 𐬕𐬀 which is certainly an incorrect writing for 𐬕𐬀. See Ervad Tahmuras's 'Dātastān-i Dinik' p. 13, l. 3, n. 11c, where we find 𐬕𐬀 written in all the MSS. instead of 𐬕𐬀. It seems to me that instead of

force⁷⁷ of the organizers⁷⁸ and *by the* toil of organization.

13-٠٠٠ ٠ ٥٩ ١٤٥ ٠ ٤٥ 112 ٠ 11 we require only the words ٠ ٥٩ 112 ٠ 11
13-٠٠٠ ١٤٥ and the words ٠ ٥٩ after ١٤٥ are repeated by mistake. If we
translate the text as it is, reading 'bē pa kām-i dāhmān, kām-i āwōrā', it
would mean: "save by the will of the good-beings, the will of the Creator";
but I am sure the reading 'dāhmān' is untenable.

77 Reading 'vinarjāk pavan banpāman ū chīhrīh ū khūš sōrīh' as in K₃₅, Dr.
West took the words to mean "prepared by themselves, and *their* nature and own
strength". Dr. West notes: "That is, while the sky was still indefinite space, the
region of light, but no dwelling-place; although the guardian spirits had been created
as representatives of the creatures, both spiritual and material, which were to
be afterwards produced (see Bd. I, 8)." From this note it is clear that Dr. West had
inferred from this sentence 10th of his (= my sentence 15th) that the reference was
to the time when the 'fravahrs' had not done anything to "prepare" the sky against
the attack of the 'pētyāra', when the sky was not used as the "dwelling place" of its
"mobilizers", its protectors.

78. Reading 'vīnārā' I take the word to mean "organizers"; as K₃₅ has 13-٠٠٠٠٠,
reading 'g-v-ā-r-ā-k' (?) Dr. West translated "are approving".

Reading the last 15 words 'ka-š nēst jand-in-ā; vīnarja pa khvaṭ-chīhrīh ū khvaṭ-
sōrīh-i vīnār-ā ū ranj-i vīnār-išn nē-jomb-ih-aṭ' I have rendered them: "when it has
no shaker; mobilized by the innate-nature and innate-force of the organizers and by
the toil of organization, it will-not-be-moved..."

SUMMARY

I have tried to expound a text of about forty-three lines
printed in small type, containing the ninetieth question asked
by Mitr-kh⁷⁹aršēṭ son of Âṭarmāh and other faithful followers
of Zarathuštra to Manūschīhr-i Gōšnjam, leader of the
faithful, about two centuries and a half after Yazdakart, the
last Zarathuštrian monarch of the Sasanian dynasty, came
to the throne. As only two great scholars of Pahlavi, Ervad
Tahmuras and Dr. West, have attempted to interpret the
text during the last 74 years, I am fully conscious of the
magnitude of the task I have undertaken. But I feel confi-
dent that men of superior calibre will soon come out to
explicate the text and propound the hidden mysteries of the
revelation of Zarathuštra, and I have tried my level best
to prepare the text, transcription, translation and critical
and variorum notes in such a way that my work will be
helpful to future researchers. I give in simple language the
following summary to interpret the text.

Question: 1. The material of which the sky is made; its mobilizers.

Reply: 2. The inward middle-part of the revolving sky is of shining steel; its material substance is the stone of light, the marcasite; its spiritual substance is strong and unencompassable.

3. Until the coming of 'aharman', the shaker, the essence of the sky did not require any mobilizer. 4. The saying of the sages: By the infinite wisdom of Ōhrmazd, that which is not movable by itself, has no mover, and is in no need of mobilization; 5. as the sages know the limitations of the compass of things.

6. Two kinds of strokes: 1) the stroke which puts into motion things which are movable, 2) the stroke which puts into motion things which are immovable. 7. As spiritual beings are movable, and material beings are immovable, beings without movability cannot move until the movers move them with the force of motion. 8. The good forces in nature possessing motion first bestir themselves, and then, by means of the force of motion which they possess, they cause the immovables to move.

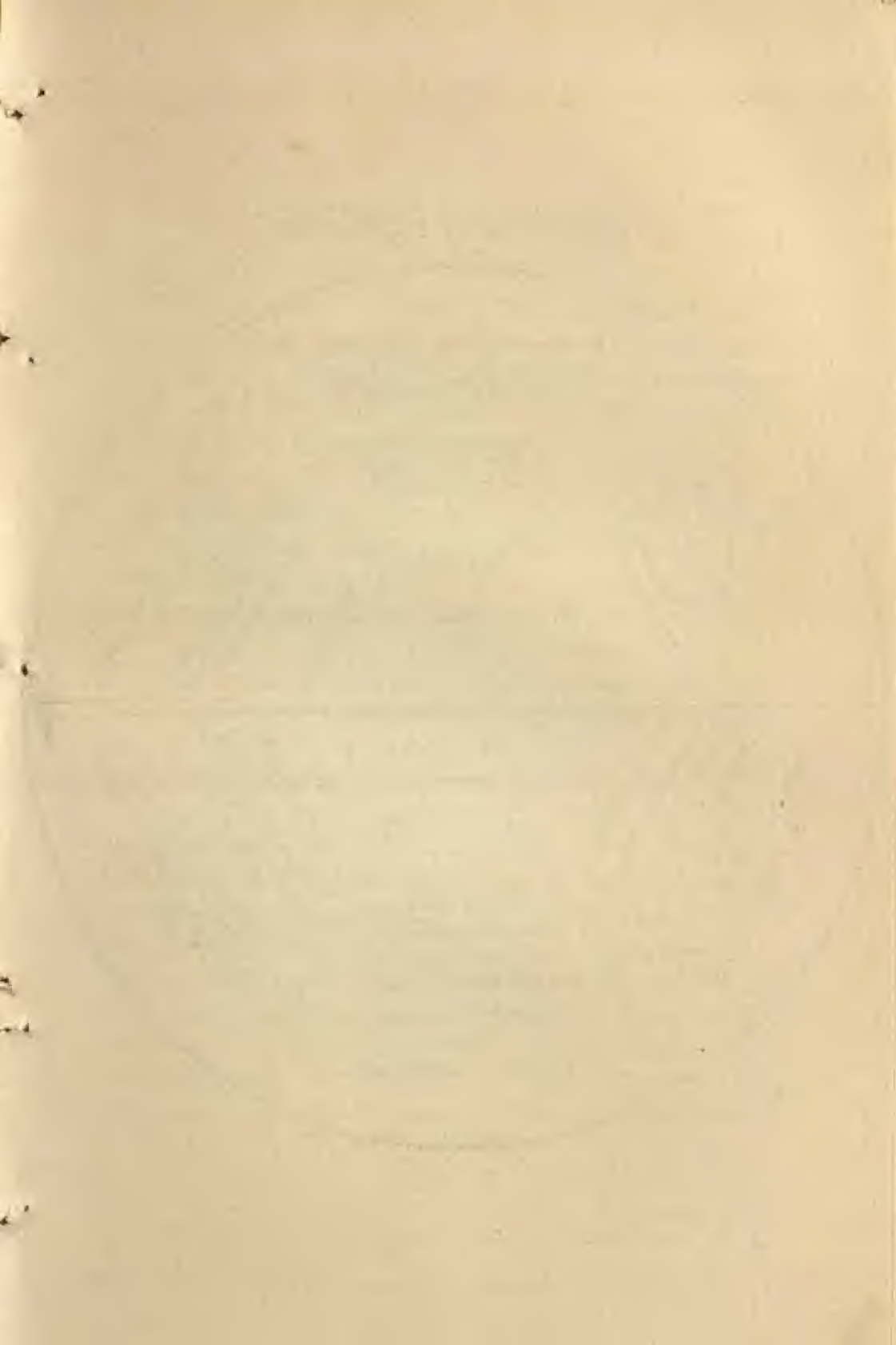
9. As action takes place by means of motion, and action follows motion; it is, therefore, proved by induction, by the law of reasoning, that movers possess the force of impulsion; they were not in motion, prior to motion by means of action; afterwards the movers were in motion by means of action; later still, the motion of the immovables arose by the force of impulsion of the movers. 10. From this it is induced that if motion produces action, action follows motion.

11. Prior to the action (of the 'druj' = 'aharman'), the essential creations of the universe were mobilized by the impelling forces, the wind, the 'fravashis' and other good spirits, in accordance with the design and infinite wisdom of the Creator, but were immovent and were in no need of

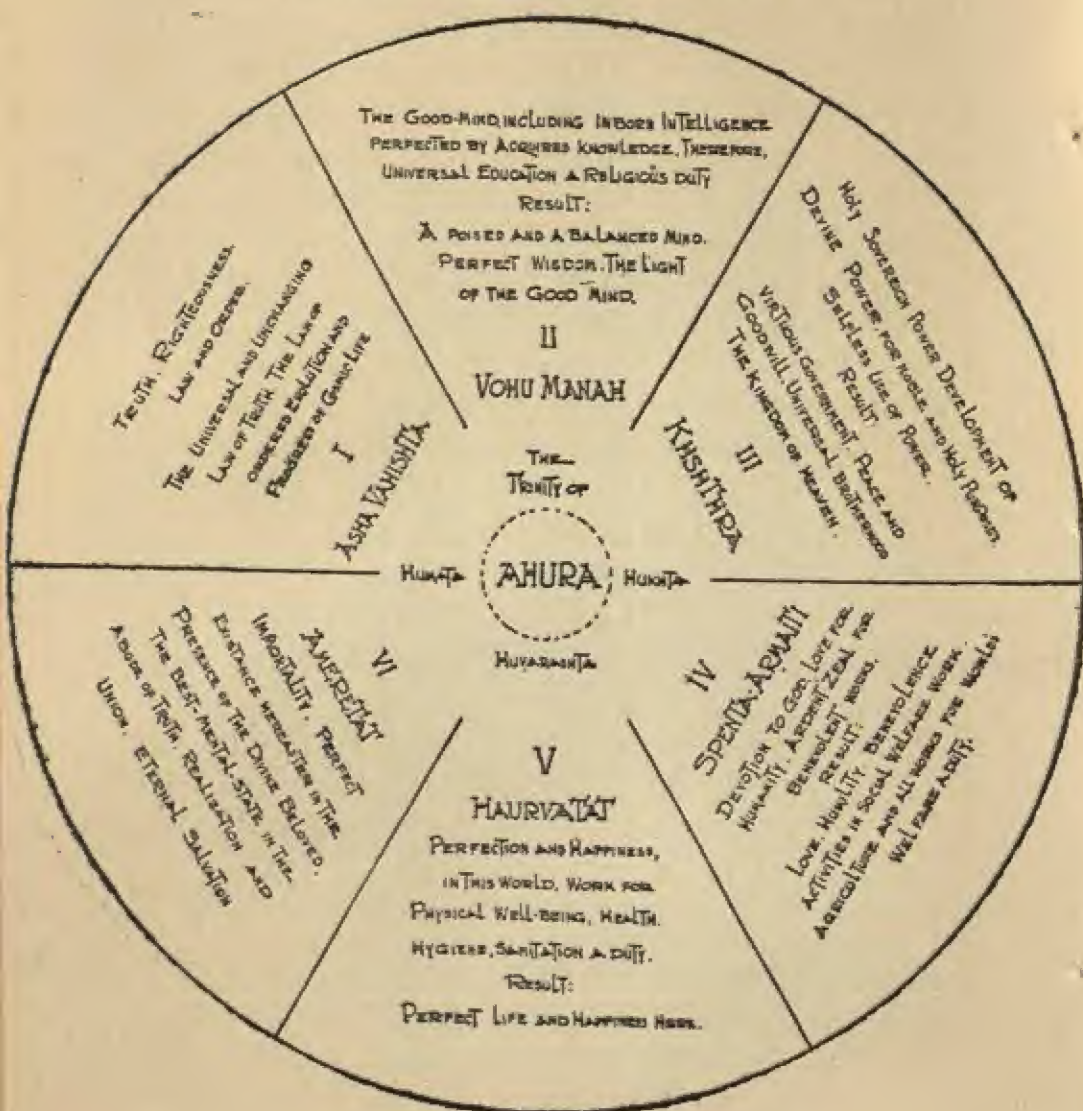
the toil and labour of the mobilizers. 12. By these arguments two conclusions are drawn: 1) mobilization for the organization of forces had taken place before the attack of the 'druj', without any thing being placed in motion; 2) if a substance is unmoved even by the action of a spiritual agent, it may remain unmoved, but it is organized and mobilized without producing motion by the action of the said spiritual agent.

13. When 'aharman', the shaking and fighting 'druj', came up to the sky, he shook the sky; since, the Creator *Ohrmazd*, the wind, the 'fravashis' and many other good spirits had come together in the sky; they organized themselves in battle array for the mobilization of the sky. 14. As the immoveable sky required organizers on account of the coming of the shaking 'druj' 'aharman', the omniscient Creator mingled the material with the spiritual; for the mobilization of the sky he assembled together the material sky and the spirit of the wind, which possesses the inherent quality of motion and has the will to move, whose will is uniform with that of the Creator, so that it can draw the sky upward from below and downward from above, and bring about the equilibrium of forces in the sky by means of its inherent quality of motion, so that after the shaking brought about by the 'druj', the sky may remain in equilibrium, in a stationery state.

15. The author's summary: The 'druj' shook the sky during its work of antagonism of the creatures and creations of the universe; the wind and the 'fravashis' were *Ohrmazd*'s implements which had mobilized the sky, before the 'druj' had commenced its work of antagonism and had attacked and shaken the sky; it can only be moved by the will of the Creator; it was mobilized and organized against the attack of the 'druj' by means of the innate nature and innate force of the wind, the 'fravashis' and the other good spirits and by means of the work of organization done by these mobilizers.



THE CIRCLE OF PERFECTION



THE CIRCLE OF PERFECTION*

BY IRACH J. S. TARAPOREWALA

Western scholars have told us that the Ameshā-Spentā are "personified qualities" or "virtues" of the Supreme God-head, Ahura-Mazdā. This is not very satisfying to one who yearns for spiritual inspiration from the Gāthās. At best the view is quite narrow in its outlook.

To begin with the Gāthās are not merely the utterances of an ancient Prophet given to a primitive people several thousand years ago. Rather I believe that Zarathushtra was a World-Teacher, who spoke to us from spiritual heights of which the present world has barely the faintest conception. His message was meant not only for the people of ancient Irān, but it was a message for the whole human race and for all ages. The Ameshā-Spentā with Ahura-Mazdā form the very pivot of the teaching of the Gāthās, they form in fact, the "Circle of Perfection" symmetrically arranged.

Among our sacred texts the holiest and the most ancient is the Ahuna-Vairya verse. Indeed the first Gāthā, Ahunavaiti, is a sort of amplification of the basic truths contained in the Ahuna-Vairya. In Yasna 19 we are given an elaborate account of the sacred nature of this chant. Pahlavi commentators have clearly hinted that the three lines of the Ahuna-Vairya refer respectively to Asha, Vohu-Mānō, and Kshathra-Vairya, the first triad among the Ameshā-Spentā.

* My dear friend Dinshah Irani had designed a "Circle of Perfection" based on the thought and philosophy of the Gāthās. I had myself made a very similar diagram independently as a result of my own studies. When my friend showed me his "Circle of Perfection" my surprise was equal to my joy, for then I realised that I was on the right track. Unfortunately, his extremely busy life gave me no opportunity to discuss the whole in detail with him. This paper embodies my own ideas and I think it fitting that it should find a place in his Memorial Volume.

The very name Ahurā-Mazdā is full of significance. It is a double name. *Ahurā* is derived from the word *ahu* (Sanskrit *asu*), life and means "Lord of Life", or "Life-Giver". *Mazdā* has been derived variously by different scholars. My suggestion is that it is *Maz dā* (Sanskrit *mah-dhā*) and means literally "Creator of the Great" (*i.e.*, of the Universe of Matter). In the Vedas and in the Upanishads the word *mahat* is found used for the material universe. So we may render *Mazdā* by "Lord (or Creator) of Matter". Hence the double name Ahurā-Mazdā conveys to us the fundamental idea that He is the Lord and Creator of both Spirit (Life) and Matter.

In the Gāthās we often find one of these two names used and then there is specifically that particular aspect of the Supreme to be understood. The double name is sometimes *Mazdā-Ahurā* and sometimes *Ahurā-Mazdā*, according to the aspect sought to be emphasised.

Each of these two aspects manifests itself in three ways. We may say that there are three *emanations* from each of the two aspects of the Supreme. And these six are our Ameshā-Spentā. Thus they fall into two triads and are distinguished in the Avestā by their genders, the first three being male* and the last three female. They stand respectively for the Father-aspect and the Mother-aspect of the Supreme.

Taking Ahurā-Mazdā as the Supreme Being in His dual aspect as Creator of Spirit and of Matter, we are forcibly reminded of the earliest teachings of Indian Philosophy of Purusha (the Male, Spirit) and Prakriti (the Female, Matter) emanating from Īshvara the Supreme Lord.

Each of these aspects, Ahurā and Mazdā, manifests Himself in three ways. And each of these can be viewed as an emanation of the Supreme and as manifested in Man.

* Grammatically the first three names are neuter. But for the purpose of our discussion I would speak of them as "male".

Taking Ahurā—God the Father—His emanations are perceived as His Will, His Wisdom and His (Creative) Activity. These can be realised by Man during his earthly life by following one of the Three Paths leading to Him.

His Will is Asha, the Supreme Law of our Universe, and man can realise it through study and meditation, by following the Path of Knowledge. Modern Science following exclusively the problems of the material universe has at last reached the realisation that there is a Power behind all our visible and tangible universe, who may be described as "a thinking mind".

The Wisdom of Ahurā—Vohu-Manō—is manifest in His careful plan and perfection in every detail of His Creation. Man can realise this through Devotion to God and, as a corollary to this, Love for his Brother-Man. This is the Path of Love.

The Creative Activity of God, Kshathra-Vairya, is manifest in the full Stream of Life passing before us, manifest equally in the minutest atoms and electrons as well as in the vast galaxies scattered through space. Every one of these occupies a definite place in His Plan and Man's duty is to realise in his own sphere *his* place in the Plan. This he can achieve by Service to all around him.

On the Mother-side Mazdā is also seen as triple in the three special characteristics of Matter. Indian philosophy has termed these the three Gunas of Matter.

The first of these characteristics is "stability". This, when manifested to the full, leads to beauty of form and strength to uphold. This emanation of Mazdā is Spentā-Ārmaiti, who is identified with our Mother Earth—Spendār-mad-Zamin. In man "stability" might become purely material and worldly and may thus manifest itself as obstinacy, fanaticism and the spirit of the die-hards. When led aright it becomes firm unshakable faith and trust in

Mazdā, the faith that can move mountains. Hence it is that Spentā-Ārmaiti is the "Chosen One" of all Zoroastrians. She represents pre-eminently the Mother, the Ideal of Womanhood. She corresponds most nearly to the World-Mother—*Jagad-Ambā*—of our Hindu brothers.

Haurvatāt and Ameretāt are not described so clearly in the sacred texts as the first four. Haurvatāt represents the "ceaseless activity" of Mazdā. Motion is the one characteristic of matter according to modern science. In man this can manifest destructively as selfish activity, which unfortunately is the root cause of all the ills of the world today. But when used constructively our human activity can lead to Haurvatāt (Wholeness, Perfect Union) which is what the Divine activity of Mazdā really aims at.

Ameretāt is the Eternal Essence of our Universe, Existence or Immortality. There is change, but never destruction. Science till quite recently thought of Matter and Energy as distinct, and each as indestructible. But modern science talks of matter being ultimately converted into light. This is the law of Eternal Existence or Immortality in the material Universe as far as we can understand it today. Man can achieve Immortality by realising the essential unity of all manifestation.

Each of these three Mother Ameshā-Spentā correspond to one of the Father-group. Asha and Spentā-Ārmaiti are very clearly connected throughout the Gāthās. The connections of Haurvatāt and Ameretāt are not mentioned in such clear terms. It is also remarkable that both these last two are generally mentioned together.

Asha, Vohu-Manō, and Kshathra-Vairya have to be realised in our lives by following respectively along the Path of Knowledge (*Jñāna-mārga*), the Path of Love (*Bhakti-mārga*) and the Path of Service (*Sevā-mārga**). These three

* The usual designation is *Karma-mārga*.

also appeal respectively to the Head, the Heart and the Hand of the human being. Any one of these three can bring to us a realisation of that particular aspect of Ahurā and simultaneously with it a realisation of the corresponding emanation of Mazdā also. But for the full realisation of Ahurā-Mazdā all these three "Paths" have to be followed. Knowledge acquired should be quickened through Love and should flower as Service. Then alone can we attain to Unshaken Faith and achieve Perfection and Immortality. It is only then that the human being can be "in companionship" with Ahurā-Mazdā. This is the "Circle of Perfection", which we get in the message of Zarathushtra, which, though given to Irān thousands of years ago, is still fresh and ever new.

There is yet another aspect of the Ameshā-Spentā worth noting, *viz.* the astrological*. Each Ameshā-Spentā also represents a member of our Solar System as indicated below:

Ahurā-Mazdā represents the Sun†

Asha	„	Jupiter
Vohu-Manō	„	Saturn
Kshathra-Vairya	„	Mars
Spentā-Armaiti	„	the Moon
Haurvatāt	„	Venus
Ameretāt	„	Mercury

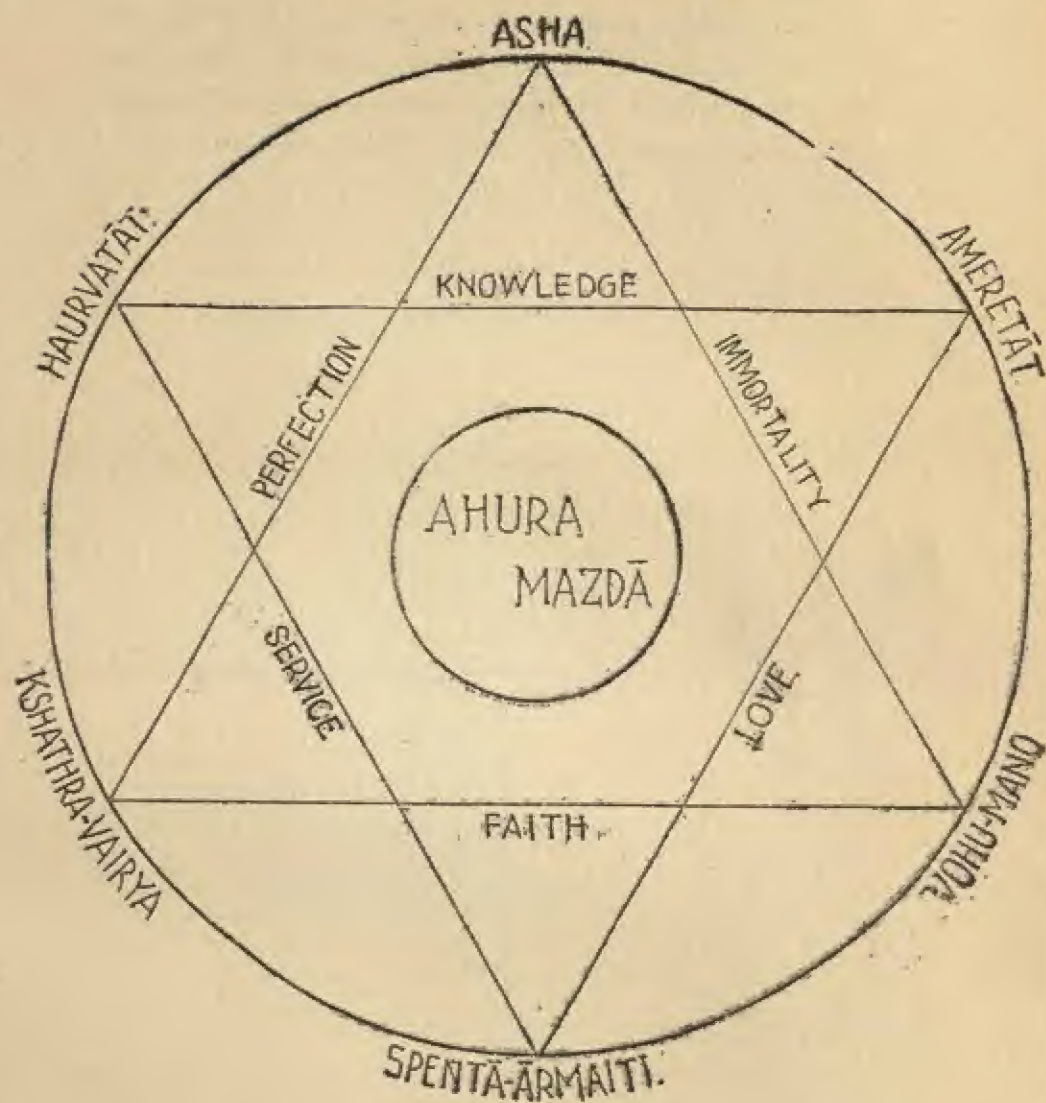
Astrologically our Zoroastrian Faith, being based on Asha, is ruled by Jupiter, the greatest of the planets—a point of profound occult significance.

* I am indebted to our famous poet Ardeshr F. Khabardar for this information. The identifications have been discovered and worked out by him and he assures me that the attributes and functions of the Ameshā-Spentā as given in the Gāthās agree perfectly with the astrological aspects of the planets.

† Would not this explain the phrase from Farvardīn Yasht (93): "Ameshāo-Spentā vīape Hvare hazascha" (the Ameshā-Spentā of one accord with the Sun)?

In the "Circle of Perfection", which I have drawn here, I have indicated the Father-triad and the Mother-triad by joining them as triangles. One—the triangle of Spirit—has its apex upwards, the other—the triangle of Matter—has its apex downwards. These two triangles are interlaced and form the well-known "Seal of Solomon" enclosed within the "Circle of Perfection", at whose centre dwells the Eternal Lord of All, our Father and Creator—AHURĀ-MAZDĀ.

THE CIRCLE OF PERFECTION





So "Bagha" principally means "forgiver" and the assigning of other meanings to the word was the result of fanaticism of some great Arabian writers, who distorted its original sense out of religious scruples. As "Bagha," on the one hand, has been given religious importance in Zoroastrianism, and on the other, "Faghfoor" (one of its derivatives) is used as the title of Buddhist kings, fanatic Arab writers have changed its original significance and the importance of the word has been long forgotten by all.

English summary of the foregoing Persian paper.

BAGHA.

BY POUR-E DAVOUD.

In Avesta the word "Bagha" conveys the idea of a "share, part, or luck". In the Gathas, which are the heavenly songs of Zarathushtra, and which form the oldest part of the Avesta, the word "Bagha" conveys the same meaning. The word also connotes in Avesta the idea of God and Creator, as is the case in Achaemenian Persian.

The word "Bagha" in its twofold aspect mentioned above can be derived from the same root. In Sanskrit "Bagha" means "to forgive," and in Pahlavi it means "forgiver." In modern Russian "Bogu" stands for "God".

"Bagha Badi" is the name of the holiest month which fell in September in 522 B.C., during which the Iranians used to perform their greatest feast.

According to the Roman historian, Diodorus Siculus, the name "Bisooton" which at present is the name of a mountain in the West of Iran, is originally "Bagestan," which means "the place of Bagha (God)," or "the place of worship of God." The name of the city of Baghdad, which is differently interpreted by different writers, should be similarly derived from the same word "Bagha" (God).

Like Bagestan and Baghdad, Baku is another city which derives its name from "Bagha" (God). Many other cities of Iran derived their names from "Bagha" (God), for instance Bagaran in Armenia means the same as "Bagestan" in Persian.

The title given to the kings of China, viz., "Faghfoor" or "Baghpoor," comes from the same derivation which means "the son of God," as the kings of China used to call themselves.

The Iranian king Faredoon, after dividing his kingdom among his sons, bestowed the title of "Faghfoor" on Tour, who became the king of Turkistan, China and eastern territories.

فغانستان که در ادبیات مابجای مانده در ترکیب درست مثل نام کوه بیستون است که گفتیم در فرس هخامنشی Baga stānā بوده اما فغانستان در فارسی بمعنی سرای پرده و شبستان و مشکوی گرفته شده؛ در شاهنامه در داستان سودابه و سیاوش آمده فرستش بسوی شبستان خویش برخواهران و فغانستان خویش فغانستان نیز بمعنی یار و دلارام و محبوبه گرفته شده فردوسی گوید:

فغانستان چو آمد بمشکوی شاه یکی تاج بر سر ز مشک سیاه فغواره
که جزء اخیر آن با جزء اخیر لغات گاهواره و چراغواره و گوشواره یکی است
یعنی بغ بر با جایگاه بغ بوشکور گفته: فغفور بودم فغ پیشم فغ رفت و من
بماندم فغواره فغ بمعنی بت در این شعر عنصری آمده

گفتم فغان کنم ز تو ای بت هزار بار گفتا که از فغان بود اندر جهان فغان
فغاک که بمعنی فغ سان است بمعنی ابله آورده شده منجیک گفته:

آن کت کلوخ روی لقب کرد خوب کرد زیرا لقب گران نبود بر دل فغاک
بیاری از این کلمات را در فرهنگها بضم فاء ضبط کرده اند مسلم است که فغ و همه
لغاتی که با آن ترکیب یافته باید بفتح فاء باشد دیگر اینکه این لغات در فرهنگها
بصواب تعریف نشده است متأسفانه فرهنگ نویسان فارسی بیشترشان مایه
علمی نداشتند لغاتی را که در اشعار قدما یافتند بحدس ناخوش خویش
همانی از برای آنها تراشیدند در مورد واژه بغ و برگشتن آن از مفهوم اصلی
تقصیر يك شاعر و يك فرهنگ نویس بخصوصه نیست تعصب دینی و جهل
عمومی رفته رفته این لغت مقدس را که نظر بریشه و بُن آن بمعنی بخشایشگر
و بخشنده است باندازه تنزل داده که فغواره و فغاک را بمعنی زبان بسته و بیخرد
گرفته اند چون لغت بغ از يك طرف از لغات دینی زرتشتی و از طرف دیگر
فغفور عنوان پادشاه سرزمین بودائی بوده ناکزیر از کزاند تعصب برکنار نمانده
پس از گذراندن چندین هزار سال فرسوده و فرتوت در گوشه اوراق
فرهنگهای ناچیز ما خوار و زبون افتاد و طول زمان آن را بدست فراموشی سپرد

و bhagaputra هر دو در سانسکریت از برای عنوان پادشاهان چین و با از برای عنوان پادشاهان سرزمینهای مجاور چین که بتقلید پادشاهان چین خود را پسر خدا میدانستند، تخصیص یافت

بغفور که در پهلوی بنج بوهر baghpuhr گفتند معرب آن بغفور یا فغفور است فغفور که در فارسی عنوان خاص پادشاهان چین است در ادبیات ما چه در نظم و چه در نثر مشهور است همچنین در بسیاری از کتب نویسندگان ایرانی و عرب یاد گردیده در برخی از این کتب درست مفهوم چینی این کلمه بیان شده است مسعودی در مروج الذهب مینویسد ملك چین را بغفور نامند و تفسیر این ابن السماء باشد ابن الاثیر در کامل التواریخ بهمین معنی گرفته است تاگزیر کلمه سماء یا آسمان بمعنی خدا گرفته شده چنانکه در زبان فرانسه امپراتور چین را Fils du ciel گویند یا Fils de dieu ابوریحان بیرونی در آثار الباقیه و ابن خرداد به در کتاب المسالك و الممالك عنوان ملكوك الصين را بغفور نوشته اند الخوارزمی در مفاتیح العلوم گوید: ملك الصين بنج بور نامیده شده یعنی ابن الملك و بعد میگوید فان بنج عند الفرس هولاله والسید والملك طبری در تاریخش در داستان فریدون و پختن کردن کشورها میان سه پسرانش مینویسد: فریدون پادشاهی ترك و خزر و چین به توج داد و او را صین بنا خواند در تاریخ بلعمی که ترجمه تاریخ طبری است آمده: "آفریدون ناحیت ترك و خزر و چین و ماچین و مشرق تور را داد و او را فغفور نام کرد" الخوارزمی نیز از قول اسمعی نقل میکند ملك را بنج نامند و هکذا الامام والسید چنانکه می بینیم در نوشتههای قدیم و معتبر بنج بمعنی صنم یا بت گرفته نشده اما در ادبیات ما گاهی در استعاره و مجاز بمعنی محبوب و دوستکان و معشوق آورده اند

در انت فرس اسدی از ابوالفتح بستی که یکی از کهنترین سخن سرایان ماست این شعر یاد شده:

هر چند که درویش پسر فق زاید در چشم توانگران همه چتر آید

مسکوکات بخود عنوان یغ داده اند در شکند گمان و جز که از یکی از کتابهای بسیار خوب پهلوی است در فصل ۱۰ فقره ۷۰ آن نام شاپور دوم ساسانی چنین یاد شده: یغ شاپور شاهنشاه پسر هرمزد [دوم] بویژه قابل توجه است که هیچ وقت پادشاهان ساسان بخود عنوان ایزد نداده اند بیشک در برگزیدن عنوان یغ یکی از مفهومیهای آنرا که خدایگان و سرور باشد منظور داشته اند آنچنان که دیدیم در اوستا یغ بهمین معنی هم بکار رفته و درست مانند واژه خدا در فارسی که هم بمعنی آفریدگار و دادار است و هم بمعنی دارنده و مولا و صاحب در این جامناسب است یاد کنیم که واژه اهورا که نام خداوند یگانه زرتشت است بمعنی سرور و بزرگ است مطابق اسور asura در سانسکریت غالباً اهورا در خود اوستا بمعنی سرور و بزرگ هم گرفته شده است از آجمله در زامیادشت فقره ۷۷ آمده: اهور کَو هَنوسرَو ahurō kava haōsrava سه دله. و سه. و سه. یعنی سرور یا خدایگان کی خسرو چنانکه بزودی خواهیم دید یغ در برخی از لهجات متأخر ایران بمعنی شاه و خدیو و شهریار هم گرفته شده است شهریاران الانها که ایرانی نژاد بودند و در قفقاز فرمانروائی داشتند و دستگاه شهریاری آنان بابورش مغول برچیده شده بگفته این رسته عنوان بنابر داشتند هر چند جزء اخیر این واژه معلوم نیست اما در جزء اول آن شک نداریم که همان واژه یغ است

پادشاهان چین نیز خود را پسر خدا میدانستند و عنوان t'ien-tszē تین-تسه داشتند T'ien در زبان چینی بمعنی آسمان و خداست و tszē بمعنی پسر مطابق این دو واژه ایرانیان بهفور گفته پادشاه چین را باین عنوان خواندند چنانکه پیدا است واژه بهفور مرکب است از یغ bagha و پوتهر پلاط puthra که بمعنی پور یا پسر است و درست ترجمه t'ien tszē میباشد همین عنوان چینی در سانسکریت به devaputra گردانیده شده یعنی پور دو deva گفتیم دو deva در سانسکریت بمعنی مطلق خداست همچنین در سانسکریت bhagaputra موجود است درست مطابق bhagaputhra در زبانهای ایران باستان devaputra

بیان میکنند: "بیوسته باد در و دیوار آن بلد را میگوید" این وجه اشتقاق از قبل وجه اشتقاقی است که از برای بیستون و بغداد درست کرده اند شهرها و جاهائی که در ایران زمین بزرگ بنام بغ خوانده شده بسیار است در ارمنستان چندین شهر دارای نام بغ بوده از آنهاست Bagaran بگرن که درست بمعنی بستان است زیرا آرَن aran در زبان ارمنی بمعنی جا و محل است از جمله لغات فراوانی که از ایران داخل زبان ارمنی شده و بویژه لغات پهلوی از روزگار اشکانیان، واژه بغ است که هم بمعنی بخش و بهره و هم نام خداوند، هر دو در زبان ارمنی موجود است و چند تن از سران و بزرگان آن دیار هم بگرت Bagrat نام داشتند که لفظاً بمعنی بغ بخشیده است یا از دهش و رادی بغ برخوردار Bagrat بگرت هنوز در میان ارمنیها از نامهای معمولی است رواج واژه بغ در ایران و سرزمینهای همسایه منحصر بدوره هخامنشی نبوده، در سراسر دوره اشکانیان و ساسانیان بآن نرمیخوریم از برای نمونه نام آتشکده آذر فروغ را یادآور میشویم این آتشکده در کاریان فارس از زیارتگاه های روزگار ساسانیان بشمار میرفت؛ آتور فرن بغ نام یکی از موبدان دانشمند است که در زمان مأمون خلیفه عباسی کتاب گرانبهای دینکرت را بزبان پهلوی تألیف کرد و خوشبختانه از کشاکش روزگار رهایی یافته بما رسیده است فروغ و فرن بغ یعنی دارنده قرغ یا فرّه ایزدی اردشیر پایکان و جانشینان وی که آناری از آنان در دست است مانند پادشاهان هخامنشی، هرمزد با امور ا مزدا را بغ خوانده اند شاپور اول در سنگ نبشته که در حاجی آباد از خود بیادگار گذاشته خود را چنین میخواند: "مزدیسن بغ اهرمزد شاپور شاهنشاه ایران و ایران که چهر از ایزدان" یعنی مزدا پرست بغ هرمزد شاپور شاهنشاه ایران و غیر ایران، ایزدی نژاد در یکی از سکه های هر مزد اول ساسانی بعینه همین جلات پهلوی بکار رفته جز اینکه بجای شاپور هرمزد آورده شده است همچنین مکرراً پادشاهان ساسانی در کتیبه ها و

این هاشمیه همان شهر ابراز است که در روزگار ساسانیان پس از تیسفون دومین شهر بزرگ آن دیار بشمار میرفت ابراز از جمله شهرهایی است که نام ایرانی دارد

در زمان المنصور بغداد دهی بوده در هفت فرسخی تیسفون پایتخت ساسانیان، از برای ساختمان پایتخت عباسی پایتخت ساسانی ویران گردید مسالح شهر تیسفون از برای بناهای بغداد بکار رفت چنانکه در زمان آقا محمد شاه قاجار تهران که در آن زمان دهکده بوده از مسالح شهر ری بریا گردید سفیر انگلیسی در آن هنگام خود دیده که آجرهای بناهای رو فرو ریخته ری را بخرها بار کرده از برای فروش بتهران میآوردند آثار شهر نامی ری که در اوستا ذکر شده و در سنگ نیشتۀ داربوش در بیستون یا بنستان رگا Raga خوانده شده و در تورات هم یاد گردیده از برای آبادی تهران از میان رفت و ویرانهای آن که کوبای روزگار آبادانی و نمایندۀ شکوه دیرینه آن بوده زیر و رو گردید منصور عباسی پایتخت خود را مدینه السلام و دارالسلام خواند اما اسم کهنسال این شهر همچنان پایا ماند امروزه معمولاً عرب زبانها بغداد بضم تلفظ میکنند در یکی از کتابهای پهلوی که در زمان خلافت المنصور نوشته شده و نامزد است به شترستانهای ایران و موضوع آن جغرافیاست در قمره ۶۱ آمده: شترستان بکدات ابوگافر چگون شان ابودوا نیک خوانت، *šathrestān i Bakdat Abu Gāfar čōgon-šan Abu davānik x'ānt, kert* کرت یعنی شهر بغداد را ابو جعفر که او را ابودوانق خوانند ساخت

دیگر از شهرهایی که بنام بیخ خوانده شده شهر باکو است در قفقاز این شهر نیز با کوه، چنانکه در مجمل التواریخ و با کوبه، چنانکه در معجم التواریخ نوشته شده، در حدود العالم باکو آمده است باد کوبه، اسمی که در این چند سده اخیر بآن داده شده عامیانه است رضاقلیخان هدایت در فرهنگ خود انجمن آرای ناصری وجه تسمیه باد کوبه را چنین

نامهای آشوری گرفتند از آنهاست نام شهر و دریاچه ارومیه دیگر اینکه بسیار از طوایف ایرانی از دیر زمانی بعراق و ارمنستان و آسیای صغیر و سوریه دست یافتند و هر کدام بنوبه خود آثاری درین کشورها گذاشتند مثلاً قوم حثیت از طوایف هند و اروپائی که با اریائیها یعنی ایرانیان و هندوان نزدیکترند از سال ۱۹۰۰ تا ۱۲۰۰ پیش از مسیح در سوریه و آسیای صغیر سلطنت داشتند خطوط میخی که از آنان در Capadoce یا آنچنانکه در فرس هخامنشی نامیده شده کاپاتوکا Katpatuka در ایالت انکارا در پایتخت پتریا Pteria ده بوغاز کوی کنونی پیدا شده و ضمناً نام خداوند آنان بغ بما رسیده است بغ نام خداوند طوایف آریائی باندازه در ایران زمین بزرگ و کشورهای همسایه رواج داشت که قبایل غیر ایرانی هم بخدای خود عنوان بغ میدادند مثلاً فریژیهای یونانی نژاد و یونانی زبان که در مرکز آسیا صغیر در سر زمین قونیه حالبه مسکن داشتند خدای خود را زئوس بگکیوس - زئوس مازئوس Zeus Bagaïos یا Zeus Mazeus میخواندند یعنی بغ زئوس Zeus و مزدا زئوس Zeus با این مناسبات دیرین تصور اینکه بسیاری از این سر زمینهای غیر ایرانی نامهای ایرانی داشتند بسیار آسان است بغداد یگانه محلی بوده که نام ایرانی داشته و هنوز هم دارد بسیاری از جاهای دیگر آن دیار نیز نامهای ایرانی داشتند که در اینجا موقع بر شمردن آنها نیست بگفته گزنفون Xenophon پادشاهان هخامنشی در حدود بغداد کنونی باغهای بزرگ یا فردوس داشتند همچنین از پادشاهان ساسانی بعدها بناهای باغ و پالیز در پیرامون بغداد کشف گردید در کتاب تلمود که یکی از نوشتههای دینی معتبر یهودیان است و بخشی از آن در فلسطین و بخش دیگرش در سر زمین بابل پیش از اسلام نوشته شده از بغداد نیز که از شهرهای پیش از اسلام است نام برده شده است چنانکه میدانیم ابو جعفر المنصور دوانیقی دومین خلیفه عباسی پایتخت را از هاشمیه نزدیک کوفه در سال ۱۴۵ هجری به بغداد انتقال داد

است آنچه مسلم و جای هیچ گونه تردید در آن نیست این است که شهر بغداد مانند کوه بستان یا بیستون یاد آورد نام خدای دیرین ایرانیان است بغداد مرکب است از بغ و دات و سده. دات اسم مفعول است از مصدر داو. da که در فرس هخامنشی و اوستا و سانسکریت بمعنی بخشودن و آفریدن و دادن است در فارسی دادن گوئیم بنابر این بندهات Bagha-dāta بمعنی خدا داده یا ایزد بخشیده گفتیم در اوستا بنودات رسه و سده. صفت است بمعنی بغ داده یا خدا آفریده همین صفت در تفسیر پهلوی اوستا در عهد ساسانیان بزبان پهلوی به بندهات ترجمه شده است و نیز گفتیم یکی از سران و بزرگان ایران در هشتصد سده پیش از مسیح بک دانی Bagadatti نام داشته و در جنگ سارگون پادشاه آشور کشته شده بنابر این ترکیب واژه بغداد از بغ و دات ترکیبی است چندین هزار ساله و ترکیبی است درست شاید برخی تصور کنند چگونه محلی در سر زمین اقوام سامی چون بابلیها و آشوریها دارای نام ایرانی گردید باید بیاد داشت که سوهین پادشاه ماد هووخشتر Huvaxšatara که نویسندگان یونانی Kyaxares نوشته اند در سال ۶۱۲ پیش از مسیح نینوا پایتخت آشور را بگشود در هفتاد و سه سال پس از آن یعنی در ۲۷ اکتبر سال ۵۳۹ پیش از مسیح بابل بدست کورش هخامنشی افتاد از آن تاریخ به بعد همیشه سر زمینی که امروزه عراق نامند تا انجام ساسانیان یعنی تا سال شانزدهم هجرت یکی از سرزمینهای ایران بود شهر بابل یکی از چهار پایتختهای هخامنشیان بشمار میرفت اشکانیان سلوکیا و پس از آنان ساسانیان تیسفون را در همان دیار پایتخت خود برگزیدند از این گذشته از روی کتیبه های تیکلات پیلز Tiglath-Pileses پادشاه آشور میدانیم که اقوام ایرانی از هزار و یکصد سال پیش از مسیح با مردمان آن دیار سروکاری داشتند نظر باین تماس طولانی و رفت و آمدهای بسیار و مهاجرتها ییشمار هیچ شکفت انگیز نیست که محلی در آن مرز و بوم نام ایرانی گرفته باشد چنانکه بسیاری از سرزمینهای ایرانی

در فارسی ستان شده استان و در فرس هخامنشی و اوستا و سانسکریت بمعنی جایگاه و پایگاه است بهمین معنی در فرس هخامنشی یکبار جداگانه در سنگ نبشته که از خشایارشا در وان Van بجای مانده دیده میشود در اوستا هم با واژه های دیگر ترکیب یافته چون اسپوستان aspō-stāna اشتروستان uštrō-stāna گاؤستان gāo-stāna و غیره بنابر این بفوستان Bago-stāna که نام اصلی کوه بیستون است بمعنی جایگاه بغ یا پرستشگاه ایزد دیگر از جاهای معروف که بنام بغ خوانده شده شهر بغداد است درباره این نام هم مانند نام بیستون بوجه اشتقاقهای شگفت انگیز برمیخوریم خوارزمی در مفاتیح العلوم مینویسد: این درستویه در کتابش تصحیح الفصحیح آنچه را که اصمعی در وجه اشتقاق بغداد ذکر میکند خطا دانسته زیرا که ایرانیان بت پرست نبودند بلکه بغداد مرکب است از کله باغ که بستان باشد و داد هم اسم کسی است

پس از ذکر این جمله خوارزمی میگوید این وجه اشتقاق این درستویه يك اختراع کاذب و يك خطای فاحش است زیرا بغ نزد فرس اله و سید و ملک است بنابر این بغداد یعنی عطیة الملك هدایت در آنجهن آرای ناصری وجه اشتقاق دیگری نقل میکند اینچنین: بغ بفتح اول بمعنی کوه یعنی مغاک که زمین پست و خالی باشد و نام بتی نیز بوده و گویند شهر بغداد که در اول دیه بوده بنام آن بت بنیاد نهادند و بقول اصمعی عربی بغداد عطیة القنم خواهد بود و بعضی گفته اند بغداد باغ داد بوده چه انوشیروان در آنجا بارعام میداده و بعدل و داد حکم میکرد و گویند پیروان مزدک را که اختراع در دین یزدانیان کرده بود و غالب کشته انوشیروان در آن باغ با اکابر اهل آن مذهب بردار کشید همه را بکشتند لاجرم بیباغ داد مشهور شد این وجه اشتقاق را حمداله مستوفی نیز در نزهة القلوب ذکر کرده: کسری انوشیروان بر صحرای آن دیه باغی ساخته بود و باغ داد نام کرده بغداد اسم علم آن شد نظایر اینگونه وجه اشتقاق در آثار متقدمین و متأخرین ما فراوان

سارگون پوست از بدش کشیدند اخباری که از مأخذ آشور در باره قبایل ایرانی به ما رسیده از بغ هم ضمناً نام و نشانی به ما رسیده خواه نام خداوند آنان و خواه نام سران و بزرگان آنان در اینجا از ذکر آنها که نیازمند شرح و توضیح بیشتری است خود داری میکنیم خود کوه بیستون که دیدیم چندین بار واژه بغ در بدنه آن کنده گری شده بنام همایون بغ خوانده شده است هرودت Herodotus (I, 131) کوههای بلند را پرستشگاه ایرانیان دانسته مینویسد برز برای این کوههای سر برکشیده مراسم ستایش خداوند زئوس Zeus بجای آورده میشود همچنین کزنفون Xenophon میگوید کوههای بلند جایگاه ستایش و نیایش ایرانیان است (8, 1, 9). بیشک کوه بیستون یکی از آن کوههای مقدس است که هنوز اسم تحریف شده اش یاد آورد خدای دیرین ماست میتوان گفت یاد کارهائی که از شاهنشاهان هخامنشی بجای مانده در بدنه کوههائی است که جنبه تقدس داشته بیستون هم که کتیبه جاودانی داریوش بر آن کنده گری شده از کوههای ایزدی ایران است بیستون آنچه آنکه برخی پنداشته اند از آنجمله در کتاب هفت قلزم بمعنی بدون ستون نیست

نام این کوه را برخی از متأخرین بیستون یاد کرده اند چنانکه حمداله مستوفی در تریة القلوب برخی دیگر از متقدمین بهستون نوشته اند چنانکه ابن الفقیه در کتاب البلدان و باقوت در معجم البلدان و در کتاب مجمل التواریخ نیز بهستون آمده است در میان نویسندگان ایرانی و عرب قرون وسطی کسی که نام این کوه را درست یاد کرده خوارزمی است در کتاب خود مفاتیح العلوم بستان نوشته است مورخ رومی دیودوروس سیکولوس Diodorus Siculus که تاریخ خود را در میان سالهای ۶۰ تا ۳۰ پیش از میلاد مسیح نوشته از کتزیاس ktasias یونانی اردشیر دوم هخامنشی نقل کرده نام این کوه را Bagistānoⁿ نوشته و میگوید در پیرامون بغیستانون يك paradeisos (فردوس) میباشد شك نیست که نام این کوه مرکب بوده از бага یعنی بغ و ستان stāna ستان که

ایرانیان از megabases که یکی از سرداران داریوش است نام میبرد همین نام را Herodotus هرودت Megabazos نوشته است این نام در فرس هخامنشی بگ بازو Bagabāzu میباشد یعنی دارای بازو یا نیرو و زور بخ یا عبارت دیگر از زور بازوی ایزدی برخوردار کز نفون Xenophon در کتابش انابازس Anabases از مکفرس Megaphernes که درفشدار یا خشتریاوان (ساتراپ) داریوش بوده یاد میکند در فرس هخامنشی میشود Bagapfarnah بگ فرنه یعنی دارای قزّخ کتزیاس Ktesias در کتابش پرسیکا Persika یکی از خواجگان کورش و داریوش را بنام بگپاتس Bagapātes نام برده همین نام در تاریخ Herodotus هرودت Megabātes مگاباس نوشته شده و پسر عموی داریوش چنین خوانده میشود این نام در فرس هخامنشی Bagapāta بگ پات میباشد یعنی در پناه بخ اینگونه اسماء در نوشتههای یونانیان که گاهی بگ Baga و گاهی یونانی تبدیل یافته به mega مگ بسیار است

بسا پیش از هخامنشیان و نیز پیش از مادها که در هفتصد و سیزده سال پیش از میلاد مسیح در مغرب ایران سلطنتی تشکیل دادند بنام ایرانیانی در تاریخ برمیخوریم که با واژه بخ ترکیب یافته است از آنان است Bagadatti بگ داتی لفظاً یعنی بنداد یا خدا بخش کسی است که در جنگ با سارگون Sargon پادشاه اشور که از سال ۷۲۲ تا ۷۰۵ پیش از مسیح پادشاهی داشت کشته شد از سارگون یادکاری از زرد و خورد هائی که با اقوام ایرانی مغرب زمین ایران داشته در کنار دجله در میان شهرهای موصل و تکریت بجای مانده و دیوارهای بارگاه ویرانه آنجا مانند تخت جشید در فارس بکنده گریها منقش است از آنجمله است شرح لشکر کشی وی به اورارتو Urartu آرات کنونی ضد شهریار ایرانی آنجا نامزد به اورسا Urea و متفق وی Bagadatti در سر زمینی که امروزه در حدود ماکو و بایزید واقع است بگاداتی Bagadatti در این جنگ شکست یافته دستگیر گردید و فرمان

در مهریشت دیدیم که مهر بخصوصه از بغان دانسته شده همچنین در سنگ نیشتهای اردشیر سوم هخامنشی که پنج بار مهر یا Mithra یاد گردیده یکبار با عنوان بغ آورده شده است. آنچه آنکه اهورا مزدا و خدا نام اشخاص گردیده بسیاری از ایرانیان به هر مزد یار و خدا داد و خدا بخش نامزد گردیدند بسیاری از نامهای ایرانیان پیشین نیز با بغ ترکیب یافته است

داریوش در سنگ نیشته بیستون از چند تن از آنان نام میبرد از آنان است Baga buxša بگ بوخش که لفظاً بمعنی رهانیده یا آزاد شده بغ است دیگر Widarna پسر Bagabigna بمعنی از قز بغ برخوردار داریوش از باب سپاسگزاری شش تن از یاران خود را که دربر انداختن کمانا با وی همراه بودند بزرگی یاد میکند گذشته از اینکه نام دو تن از آنان با بغ ترکیب شده، گروهی از سران و بزرگان آن روزگاران که اتفاقاً نامهای آنان بما رسیده دارای کله بغ است در نوشتههای یونانیان بسیاری از اینگونه نامها بجای مانده است چنانکه در نوشتههای هرودت Herodotus و اشیلوس Ashylos و کتزیاس Ktesias و کزنفون Xenophon و توکیدیدس Thukydidēs و دیگران نویسندگان یونانی بسیاری از نامهای ایرانی را که با بگ Baga بمعنی بغ ترکیب یافته به mega تبدیل دادند یعنی که میدانستند بگ در زبان ایرانیان بمعنی بزرگ است بجای آن mega که در زبان یونانی بمعنی بزرگ است آوردند پرفیکس mega یا megas از یونانی بزبانهای اروپائیه رسیده در بسیاری از لغات آنان موجود است چنانکه در زبان فرانسه mégalocephale کسی که کله اش بسیار بزرگ است mégalithe سنگهای بزرگ که از برای ساختمانها در قدیم بکار میبردند megalomanie یعنی آرزوی بزرگی یا هوس و هوای بزرگی و بلند پروازی و جز اینها از برای نمونه بذکر چند نام ایرانی در آثار یونانیان اکتفا میکنیم اشیلوس Ashylos شاعر یونانی که در سال ۵۲۵ پیش از میلاد تولد یافت و در سال ۴۵۶ در گذشت در تراژدی خود موسوم به

است در این سنگ نیشته داریوش پیش آمدهای چهار سال اولی پادشاهی خود را یاد میکنند در یکجا گوید: «این است آنچه از من بخواست اهورامزدا انجام گرفت» اهورامزدا و بنان دیگر مرا یاری کردند در جای دیگر گوید: از اینرو اهورامزدا و بنان دیگر مرا یاری کردند، برای اینکه کینور و دروغگو و ستمکار نیستم نه من و نه خاندان من، در این سنگ نیشته بیستون داریوش لشکر کشیها و جنگها و شکستهای هماوردان خود را يك يك با تعیین روز و ماه یاد میکنند در ضمن این پیش آمدهای تاریخی نام نه ماه از ماههای فرس هخامنشی بجای مانده است از آنهاست ماه بگ یادی Bagayādi که در دهم آن داریوش در یکی از شهرهای ماد نامزد به نسا، گات Gaumāta را که بنام بردیه Bardiya پسر کورش بتاج و تخت هخامنشیان دست یافته بود با چند تن از همراهان بزرگش کشت. دهم بگ یادی برابر است با بیست و نهم ماه سپتامبر ۵۲۲ پیش از میلاد مسیح بگ یادی یعنی ماه ستایش پنج هرودت Herodotus مینویسد که ایرانیان در این روز جشن بزرگی میکردند و سرآمد همه جشنها بود و بمناسبت کشته شدن اسمردیس غاصب که همان گاتا مراد است و از قبیله منان بوده این جشن را مغ کشان مینامیدند از این خبر هرودت Herodotus گذشته ماه بگ یادی آغاز سال ایرانیان بوده که با زمستان بزرگ یا آغاز پاییز شروع میشد. در روزگار خود داریوش بزرگ ماههای دینی زرتشتی که فروردین و اردیبهشت و خرداد باشد رواج یافت و مهر ماه جای بگ یادی را گرفت و جشن بزرگی که در ماه بگ یادی میکردند بجشن معروف مهرگان تبدیل یافت چنانکه میدانیم مهرگان جشن آغاز زمستان بزرگ است و فروردین که بعدها آغاز سال گردید جشن تابستان بزرگ جشن مهرگان بجای جشن ماه بگ یادی جشن بسیار سرور انگیز بوده بگفته کتزیاس ktasias یزشک یونانی اردشیر دوم هخامنشی شاهنشاهان هخامنشی در این جشن میکساری میکردند و جامه ارغوانی میپوشند و جز در این روز دیگر هیچگاه نباید مست شوند

خداوند بکار میرفته و هنوز هم بکار میرود، چون زئوس Zeus نزد یونانیان که رُمیا Jupiter گفتند و Deus در لاتین و Dien در زبان فرانسه اینك به بینیم بگ бага با وجود نام آفریدگار یگانه زرتشت، اهورا مزدا، در فرس هخامنشی چگونه بکار رفته است. پیش از اینکه چند جمله از سنگ نبشته یا کتیبه های شاهنشاهان هخامنشی را یاد کنیم باید یاد آور شویم که واژه بگ Baga در این سنگ نبشته بجای ایزد بکار رفته است. یَزَت Yazata در اوستا که در فارسی ایزد گویم صفت است بمعنی در خور ستایش

این صفت (= اسم مفعول) از مصدر یز yaz مطابق فرس هخامنشی یاد* yad که بمعنی ستاییدن و پرستیدن است در آمده است. یزت در اوستا چنانکه ایزد و جمع آن ایزدان و یزدان در فارسی بجای خداوند میآید و هریك از فرشتگان نیز ایزد خوانده میشود چون ایزد سروش و ایزد مهر و ایزد آذر و جز اینان در فرس هخامنشی غالباً بواژه بگ یا بکها (= بغان) برمیخوریم از آنجمله از داریوش بزرگ و پسرش خشیارشا و اردشیر سوم عباراتی بیا دگار مانده که در آنها بگ مانند واژه اوستائی یزت و ایزد فارسی بکار رفته اینچنین: بگ وزرك اهورا مزدا، هیه ایمام بومیم ادا، هیه اوم اسمام ادا، هیه مرتیم ادا، هیه شایتم ادا مرتیها Baga vazarka Ahuramazda, hya imām būmim adā, hya avam asmānam adā, hya martiyam adā, hya Šyātīm adā martiyahyā.

یعنی بخ بزرگ است اهورا مزدا، کسی که این بوم (زمین) آفرید، کسی که آن آسمان آفرید، کسی که مردمان آفرید، کسی که از برای مردمان شادمانی آفرید گذشته از سنگ نبشتهای داریوش و خشیارشا در پارس سنگ نبشتهائی که در شوش و بیستون و وان از هخامنشیان بجا مانده نیز بنام بخ آراسته است. هریك از شاهنشاهان این خاندان از داریوش گرفته تا اردشیر سوم اهورا مزدا را بخ بزرگ خوانده اند. در میان این سنگ نبشته کتیبه بیستون که بزرگترین کتیبه جهان بشمار است چندین بار بخ یاد گردیده

اراده شده است در زبانهای دیگر هند و اروپائی بنج bagha یا بگ Baga با اندک تغییر لهجه نیز موجود است در سانسکریت بهک Bhaga بمعنی خداوند است و در ودا Veda نامه دینی برهمنان بسیار آمده بهگودگیتا Bhagavad-Gitā که بمعنی سرود خداوند است نام بخشی است از نامه ودا. در زبانهای اسلاو چنانکه در روسی کنونی بگو Bogu نام خداوند است. واژه بگو از اسکیتها Scythians با اقوام اسلاو رسیده است. داریوش در سنگ نبشته بیستون اسکیت را ساک saka خوانده و از سه قبیله آنان نام میبرد این ساکا در پایان سده پیش از میلاد بر زمین درگیانا Drangiana مهاجرت کرده نام ملی خود را بآن دیار داده سکستان نامیدند و اکنون سیستان گوئیم. قبایل ساک مانند قبایل دیگر ایرانی خداوند خود را بگ Baga میخواندند چون سر زمین پیشین آنان بر زمینهای اسلاو نشین نزدیک بوده نام بگ از آنان با اسلاوها رسیده بگو شده است. ترد همه اقوام آریائی یا اقوام هندو ایرانی پیش از برانگیخته شدن زرتشت بنج نام مطلق خداوند بوده زرتشت خدای یگانه خود را اهورا مزدا خواند یعنی سرور دانا از این تاریخ پیعده پیروان آیین مزدیسنا خداوند را اهورا مزدا (= هر مزد) نامیدند اما واژه بنج همچنان بمعنی اصلی خود بجای مانده چنانکه دیدیم در اوستا مفهوم دیرین خود را از دست نداده است و بزودی خواهیم دید که در فرس هخامنشی هم بمعنی خداوند بکار رفته است، بر خلاف دیو daēva که در سانسکریت بمعنی درخشنده است و نزد برهمنان گروه پروردگاران چنین خوانده شده اند؛ نزد ایرانیان مفهوم اصلی خود را باخته از آن فریفتار و دروغزن و مردم آزار و گمراه کننده اراده کرده اند در کانتها که از سرودهای خود و خشور زرتشت است و پس از آن در سرا سر اوستا دئو Daēva که در فارسی دیو شده نام گروه پروردگاران گمراه کننده پیش از زرتشت است چنانکه میدانیم در زبانهای دیگر هند و اروپائی همین دئو Daēva با تغییر لهجات بمعنی

درمیان دلیران دلیرترین است. درمیان بغان دانا ترین است؛ پیروزمندی است از قره [ایزدی] بهره ور و بهزار گوش و ده هزار دیدبان بر خوردار . . . " از این چند فقره که بر شمردیم بخوبی پیداست که بخت در اوستا بمعنی سرور و بزرگ گرفته شده درست مانند واژه خدا در فارسی که از برای دادار و آفریدگار و از برای مفهوم سرور و بزرگ و دارنده و صاحب بکار می رود چون کدخدا و خدایگان و خداوندگار خواذات Kh³adhata در اوستا که در فارسی خدا شده صفت است بمعنی بداد خود پایا یا خود قانون. مکرراً در اوستا از آن معنی جاودانی اراده شده است این واژه در سنگ پشتهای هخامنشیان بجای نمانده اما در نوشتههای پهلوی غالباً بمعنی خدا آورده شده و با این مفهوم از پهلوی بفارسی رسیده است

چند بار هم بخت در اوستا با واژه های دیگر ترکیب شده چون بنودات baghō-dāta صفت است بمعنی بخت داده یا خدا آفریده چنانکه در فرگرد (= فصل) ۱۹ و نیدداد فقره ۳۲ صفت از برای ستر star آورده شده؛ یعنی ستاره خدا داده در گزارش پهلوی اوستا (= زند = تفسیر) همین واژه مرکب به بخت دات گردانیده شد؛ بنوبخت baghō-bakhta نیز صفت است بمعنی از بخت بخت بر خوردار چنانکه در کرده (= فصل) ۷ و سپرد فقره ۳ صفت از برای هام و ترئی hām-vareti آورده شده یعنی گردی و دلیری از بخت ایزدی بر خوردار. همین واژه در گزارش پهلوی اوستا به بخت گردانیده شده است بخت بهرد و معنی خواه بمعنی بهره و برخ و بخش و بخت و خواه بمعنی خداوند و سرور و بزرگ از يك بنیاد است و از مصدر بک bag که بمعنی بخشیدن است و در پهلوی بختن bakhtan شده؛ در آمده است در سانسکریت بهک bhaga نیز بمعنی بخشیدن است. هئیت دیگری از همین مصدر در اوستا بسیار آمده و آن واژه بخش bakhsh است که در بهاوی بخشین و در فارسی بخشیدن گوئیم بنابراین بخت بمعنی خداوند گرفته شده از آن معنی بخشایشگر و بخشنده

بخ

بقلم استاد پور داود

در اوستا بخَ bagha نخست بمعنی بهره و برخ و بخش و بخت آمده است. در گاتها که از سرودهای مینوی خود پیغمبر زرتشت و از کهنترین بخش اوستا بشمار است بَک baga بهمین معنی بکار رفته است.

دوم بخَ Bagha در اوستا و بَک Baga در فرس هخامنشی بمعنی خدا و دادار و آفریدگار است. در اهنودگات (یسنا ۳۲) بند ۸ بگا baga بمعنی بخش گرفته شده و در فروردین یشت فقره ۱۵ بمعنی بخت. در یکی از نوشتهای دین مزدیسنا نامزد به و چرکرت دیشیک Vičarkart i Dēnik در فقره ۲ آن بخَ bagha بمعنی بهره یا حصه چنین بکار رفته: «بخش زن و پسران یکسان بود و بخش دختران نیم آن» از این چند فقره گذشته چندین بار بخَ در اوستا بمعنی خداوند و سرور و بزرگ است، از آنجمله در رام یشت فقره ۱ آمده: «میستایم آب و بخ را» در ماه یشت فقره ۵ گوید: «میستایم ماه پروراننده چارپایان [سودمند] آن بخ با فرو شکوه را...» در یسنا ۷۰ فقره ۱ آمده: «آنان را میستایم» در برابر آنان بدرود و ستایش ایستاده ام، آن امشاسپندان شهریاران نیک کنش را آن بخ بزرگوار را میستایم، آن اهورا مزدا، دادار پناه بخش و سازنده همه چیزهای نیک را در یسنا ۱۰ فقره ۱۰ درباره گیاه هوم آمده: «ترا ای آفریده چالاک، بخ هنروزی ساخت، ترا ای آفریده چالاک، بخ هنروزی بر زبرکوه البرز برنشاند» در فقره ۱۴۱ مهریشت درباره مهر، ایزد فروغ و یاسبان پیمان گوید: «آن [مهر] پیروزمندی که زین افزار خوب ساخته شده با خود دارد، کسی است که در تیرگی یاسبان فریفته شدنی است. در میان نیرومندان نیرومندترین و

English summary of the foregoing Persian paper.

POEM IN MEMORY OF DINSHAH IRANI.

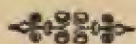
By A. SEPANTA.

In this poem the writer has expressed his deep and immense sorrow for the death of the hero of this Yādnāmeḥ. He has explained how the late Mr. Dinshah has served the cause for the educational uplift of the mass and the public welfare.

The birth-date and place, education, age and death of the deceased are mentioned and beautifully linked together by the writer. The ancestors and the generation of the deceased are depicted in each line.

Furthermore, he explains the faithlessness of the material world, and what is the duty of human beings in their transitory life. Nothing remains in this world but good thought, good word and good deed.

تنها در انجمن غیرم با خویشتر
 در وطنم بی وطن بخانه بیخانمان
 فسرده فکرت زغم طبع روان بسته دم
 بی‌آورد زین الم ناطقه تاب بیان
 طبع زغم چون خمود مرثیه اینسان سرود
 قافیه شاید نمود مکرر و شایگان
 نمرود دینشاه راد روانش آزاد و شاد
 ماند و جاوید باد نام وی اندر جهان
 از این چکامه چه سود گرچه دل و جان خمود
 مرثیه نتوان سرود بزنده جاودان
 چامه نه عقد کهر کشیدم از اشک تر
 به تسلیت تا مگر برم به هند ارمغان
 مرد چو با حق شود حقتش محقق شود
 بحق چو ملحق شود وارهد از جسم و جان
 جان چو بجان آفرین داد و بحق شد قرین
 گفت سینتا چنین از بی تاریخ آن
 کرد به بزدان چو رو سروش آمد فرو
 گفت که «دینشه باو سپرد نوشین روان»
 خواهی اگر آشکار سبده و هفده شمار
 نو از پس یکپزار نیمه ماه ابان



عنان نمودن رها ز نفس باشد خطا
 زین قوس بساد پا دمی فروکش عنان
 قناعت تو غناست مال و منالت هبست
 عزت نفس ار تو راست سزد ترا عز و شان
 پسا بسر نفس اگر زنی شوی مفتخر
 دست بدونات مبر از پی يك لقمه نان
 در بر هر زشتخوی مریر خود آبروی
 که آب رفته بجوی باز نکرد بدات
 نازی چرخ بلند به بین و بر آن بخند
 چو کودکات دل میند بیازی کرد کان
 باش چو دینشاه راد بخدمت خلق شاد
 که دعوت چون رساد توان شدن شادمان
 چو رخت از این خانه بست جان جهانی بخت
 زغم، خود از غم برست گشت بشادی روان
 بعد وی از روی مهر دگر نه بگشود چهر
 بروی من این سپهر بکینه شد آسمان
 زین خبر پر معن فسرده شد جان و تن
 گشت چو بیت الحزن بچشم من اصفهان
 زغم بزندات شدم ناصر یمکان شدم
 چو پور سلمان شدم بنای مویه کنان
 ز نای دل نای ها دارم و آوای ها
 فکنده غوغای ها من از خروش و فغان

چو نطع شطرنج بین جهان بچشم یقین
مباز خود را چنین در این قمار کلان

چو زندگانیست این رسد بآخر چنین
تا بدم واپسین مشو قرین هوان

بسوی نیکی گرای عقده ز دلها گشای
کامروائی نمای تا که شوی کامران

چو تاب و نیروی هست دلی نشاید شکست
گر دلی آرد بدست مرد بود پهلوان

تا بودت دسترس که دست گیری ز کس
دار غنیمت نفس گشا همی بازوان

ز زندگانی اگر قصد تو شد خواب و خور
فرق تو و کاو و خر چیست خود انسان مخوان

ز چشم و دل سیر باش بنفس خود میر باش
بقهر و کین چیر باش که خوانمت قهرمان

برزمگاه جهان قوی دل و مهربان
باش که یابی اعانت ز حمله دشمنان

بسان اسفندیار سینۀ روئین بدار
و کره نباید بکار جوشن و برکتوان

همان که روئین تن است پای سر آهن است
نیز بجای ایمن است ز چشم زخم جهان

نیرزد این زندگی بدین سر افکنندگی
ز نفس خود بندگان مکش بر آن حکمران

بمیر در خویشتن رها شو از قید تن
 زنده شو و ممتحن ز مرگ شو جاودان
 روان بیارای پاک جان بنما تا بپاک
 ورنه تن آید بخاک خاک شود استخوان
 زینت تن دل خمود تن چو زندان نمود
 بر در زندان چه سود پرده ای از یرنیان
 روان قوی دار و سخت تا که توان بست رخت
 ورنه تن شور بخت بخاک گردد نهان
 ز خود اگر بگذری از آسمان بر تری
 بپرتری افسری تو بر سر فرقدان
 سبک شو از چون و چند گران مکن جان ز بند
 ز خاک عیسی بلند گشت ببد چون کراف
 ز جسم اگر رسته ای بروح پیوسته ای
 ز قیدها جسته ای بسان آزادگان
 غور غم بیش و کم بیش و کمی را چه غم
 چو بگذرد چند دم چه باک سود و زیان
 در پی سود و زیان خسته مکن جسم و جان
 زانکه نباشد جهان دکه بازارگان
 چشم طمع خوش بدوز دل ز قناعت فروز
 خانه مردم مسوز در طلب سوزیان
 جهان چو غم خانه ایست خوابی و افسانه ایست
 ز مهر بیگانه ایست مادر زال جهان

ز مائش گشته ریش خاطر اغیار و خویش
 ز مرگ او دلپیش جمله کهان و مهان
 چون سوی مقصد سفر باید از این رهگذر
 خوش آنکه شد رهسپر زود تر از دیگران
 باید گفتن درود بدین رباط کبود
 روان شدن دیر و زود پیش و پس کاروان
 نام نکو مفتخر ماند و جاوید اگر
 پس بنگر زین نظر جهان نباشد جهان
 ز آستان فنا در ز بقا بر کشا
 بزندگانی گرا بمرگ جان بر فشان
 تن چو پذیرد زوال وارهد از قبل و قال
 باصل خود اتصال یابد آنکه روان
 قسریست خلد برین در مثل، عالم زمین
 واسطه از آفت بدین مرگ بود درد بان
 روان نگیرد زوال ز مرگ کاین انتقال
 بود بحد کمال در نظر عارفان
 بر این رباط دو در شنو که شام و سحر
 جرس نماید خیر رفت فلاں و فلاں
 بر سر این ژرف رود خانه نشاید نمود
 بگذر از این پل تو زود تا نگذشته زمان
 تا برسیده اجل ز زندگانی کل
 شنیده ام این مثل ز گفته هندوان

ز اختران آنقدر ریخت بدامان کهر
 بد آستین سحر ز اشك شب خون فشان
 به تیره شامی چنین بود همی از زمین
 سوی بهشت برین راهنما کهکشان
 روان او بی شکیب روی بسوی حبیب
 رفت فراز از نشیب گذشت از این خاکدان
 ز دهر دامن کشید رنج و الم گسترید
 خود ز بلایا رهید رفت بدار الامان
 برید غیبی ندا داد ز دار بقا
 خواند خردمند را ز بین تا بخردان
 که کس چو بانا کس است جهان بر او محبس است
 صحبت نادان بس است به مرد بسیار دان
 ز مرگ او برهمن چاک بزد پیرهن
 درید راهب بتن در غم او طیلان
 بسر ز غم خاک بیخت عارف و سبجه گسیخت
 ز چشم صوفی بریخت اشک غمش بیکران
 موبد با ذکر زند باحترامش فکند
 بر سر آتش سپند بمجمر پر لبان
 رفت ز گیتی چنان که بعد وی در جهان
 ستایش را ز جان کنند پیر و جوان
 بزمزمش شستشو دهد مسلمان و رو
 نموده هندو بدو که سوزدش بیکمان^۱

۱ اشاره است به این بیت عرفی «مسلمات بزمزم شوید و هندو بسوزاند»

گر چه ز ما شد نهان نمرود و شد جاودان
 زآنکه از او در جهان ماند به نیکی نشان
 به هند و ایران زمین بر او کنند آفرین
 که تادم وایسین بست بخد مت میان
 روان او تابناک بشد بر افلاک پاک
 جاگزینند بخاک طایر عرش آشیان
 ز کریمان^۱ برین فسرده و دل غمین
 شد تکران بر زمین فرو هر باستان
 درب ستودان^۲ پاک هیربدان جامه چاک
 باحترامش بخاک سر همه بر آستان
 سروش آمد پدید بدخمه در بر کشید
 فکند در چه کلید شد ز نظرها نهان
 ابر پریشی سیاه بر سر آرامگاه
 جای گزین همچو آه از دل غمدیدگان
 شامکهان با شتاب شد چو نهان آفتاب
 از پس امواج آب خون بافق شد عیان
 قلزم هند از تعب کف زده از غم بلب
 بسنگ سر از کرب بر زده شیون کنان
 برج خموشان^۳ خموش بحر بجوش و خروش
 ز ابر مه پرده پوش تیره دل آسمان

۱ کریمان در اوستا گروتمان در بهای کروسان و کریمان بمعنی عرش آسان آمده

۲ ستودان و استودان بمعنی دخیه است

۳ دخیه یا رسیان را برج خوشان مینامند

بر ضعفا خیر خواه به بیگانه بد پناه
 بگمراهان شاهراه بناتوانان توان
 هر که بغم مبتلا گشت نمودش رها
 یتیم افسرده را بد پند مهریان
 به بحر خوف و بلا چو لشکری پا بجا
 کشتی اندیشه را فراشته بادبان
 ز دور با دوستان ز لطف بد مهریان
 بر سر همسایگان مرحمتش سایبان
 داشت همی آرزو بسا همه باشد نکو
 خدمت بیگان بدو بود همی آرمغان
 بود نژاد نکوش ز تخمه داریوش
 در شریانش بجوش ز خون ساسانیان
 عجب نباشد چنین فرد و شد دل غمین
 روان و خشنور دین زاده اسپهتمان^۱
 زانکه بهر انجمن بغیر شاه و وطن
 نراند هرگز سخن ز جان و دل بر زبان
 مهر شه آئین او حب وطن دین او
 امید دبیرین او خدمت این بود و آن
 به مهر شه دل نهاد دست بخدمت کشاد
 بملک بیگانه داد ز خود بسی امتحان
 دعای شاهنشش بد بزبان هر گمش
 بود پرستشکش کشور نوشیروان

فغان که دینشاه ما پیر دل آگاه ما
 راهبر و راه ما کرد رخ از ما نهان
 چشم جهان هنر بست ز عالم نظر
 چو نبیند دگر دیده اهل جهان
 عالم علم و ادب ز مرگ او در تعب
 روز بشن همچو شب ببشمن دانشوران
 ناشر یسنا و یشت^۱ چو زین جهان در گذشت
 پذیره او بگشت فروهر^۲ راستان
 و هومن^۳ و شهرور^۴ فسرده از این خبر
 اش^۵ شده نوحه گر با همه ایزدان
 وجودش با ما بسر بدی ز علم و هنر
 مخزن در و کهر گنج و چه گنج گران
 افعی مرکش شکست گنج و سر آن نشت
 ربود ما را ز دست گنج چنین^۶ رایگان
 قدر وی از ما نهان ماند و نکرد عیان
 گر چه بد از دیگران همیشه او قدردان
 دلش ز صدق و صفا چو جام گیتی نما
 در آن شده بر ملا بسی رموز نهان

۱ یسنا و یشت در لغت اوستا بمعنی ستایش و نیایش آمده و نام کتاب ادبیات ایران باستان است که در سه جلد یسعی و همت مرحوم دینشاه ایرانی توسط دانشمند بزرگوار آقای پور داود ترجمه و منتشر گردید

۲ فروهر در اوستا فروشی و در پهلوی فروهر بمعنی روان جاودانی آمده

۳ و هومن (بهمن) شهرور، اشا (اردیبهشت) از اسامی هفت امشاسپندان آئین

بیک غم آمد ز در داد بیارات خبر
 بزم طرب شد بسر موقع غم گشت هان
 دینشه والا گهر دعوت حق را بسر
 بزمیره و رهسپر گشت از این خاکدان
 زین خبر جانگزیای بزم طرب در عزای
 گشت و جهان غم فزای غمین زمین و زمان
 جام طرب واژگون گشت بدل می بخون
 ناله کنان ارغنون چنگ و نی اندر فغان
 ز ناله میفروش میبکده پر از خروش
 زند خم باده جوش فسرده پیرمغان
 ساز طرب ساز نیست شور در آواز نیست
 قافیه پرداز نیست خموده طبع روان
 بکین گشاده است چهر بروی یاران سپهر
 بسته در داد و مهر بموسم مهرگان
 گریه کنان زین الم مغ سرخم گشته خم
 نو کو بچرخشت غم فسرده خوف رزان
 نشسته بر خم غبار میبکده شد سو گوار
 گریه کنان میکسار سر شک ساقی روان
 مجمر آتشکده شعله چو بر زین زده
 فسرده و غم زده گشته مغ زند خوان
 سربه پیر، بال غم کشید بلبل دژم
 که از سخن بست دم طوطی هندوستان

قصیده بیاد مرحوم

دینشاه ایرانی

از

عبدالحسین سینا

صرصر باد خزان شد چو بگلشن وزان
خرمی از گلستان رفت و غم آمد عیان
فکند لاله ز دست جام و قد گل شکست
بلبل شوریده بست ز نغمه خوش زبان
سر زده در لاله زار بجای گل مشت خار
کرده بجای هزار زاغ و زغن آشیان
باد خزان چون وزید سروسهی قد خمید
دست تأسف کزید ز روی غم باغبان
ز اشک خوین کنار سرخ شده لاله وار
شکفته در لاله زار تو گو بدی ارغوان
باد زهر سو وزید ریخت ز بس برگ بید
روی چمن گسترد فراشی از زعفران
تحول کائنات کرده جهان بی ثبات
رسد بمرگ این حیات بهار گردد خزان
تو زین خزان و بهار عبرتی از روزگار
گیر که نا پایدار هست هم این وهم آن
بود بفصلی چنین فسرده بکسر زمین
که شد ز ماتم غمین بزمکه دوستان

English summary of the foregoing Persian paper.

MOTION IN ATOM.

BY RASHID-E YASSEMI.

Contrary to the opinion of the old savants and philosophers, even Sheikh-ol-Rais bu Sina, who held that Atom is motionless, Sadr-o-din Mohammed ben Ebrahim Shirazi alias Molla Sadra, the greatest philosopher of the 16th century, who died in 1050 Hejri, in his book *Asfar-e Arba'*, had proved that "Atom has motion".

The great French philosopher Henri Bergson, the founder of Bergsonism, after great research and painstaking labour, now proves what has been proved by Molla Sadra more than three centuries ago.

What had been divulged to the whole world long ago by the Irani philosopher has become to-day a piece of great honour and pride for Europe and Bergson has been even awarded the Noble Prize.

Teheran, Amordad 1312.

چيست ؟ اگر مرادشان اين است كه نيست شدن صورت موجب نيست شدن جله حاصله از صورت و محل آن است مطلب صحيحى است لكن متحرك جله مذكوره نيست تا از عدم او زياتى حاصل شود بلكه متحرك محل است با صورتى از صورت ها هر كدام باشد چنانكه متحرك در كم عبارت بود از محل با كميتى از كميات و اگر مرادشان اين است كه عدم صورت موجب عدم ماده است چنين نيست زيرا كه در اينصورت ماده در هر صورتى بايستى حادث گردد خواه دفعى خواه تدريجى و چون هر حادثى ماده دارد لازم مى آيد كه مواد الى غيرالنهايه حادث گردند و اين محال است و با اين فرض اگر در كون و فساد چيز محفوظ الذاتى نباشد حادث از ماده بى نياز خواهد بود و اگر شئى محفوظ الذاتى باشد پس زوال صورت موجب عدم ماده نشده است

و عجب است از شيخ الرئيس كه در باب كيفية تلازم هيولى و صورت از خود پرسيده است كه چون صورت نوعيه زابل ميگردد آيا از زوال آن زوال ماده لازم نمى آيد ؟ و در جواب خود گفته است وحدت شخصى ماده را وحدت نوعى صورت نگاه ميدارد نه وحدت شخصى صورت پس بشاير اين در صورتيكه ما حركت را در صورت قبول كنيم از تبدل صورت عدم ماده لازم نمى آيد بلكه حق اين است كه ماده باقى است و صورت هم با تجدد اصالي خود باقى است و اين تجدد صورت با شخصيت او منافاتى ندارد چنانكه در باب حركت توسطه عموماً قائلند و اينكه گفته اند هر مرتبه از شدت و ضعف نوعى خاص است مقصود نوعى است كه بالفعل از غير خودش در وجود متمايز باشد و چنانكه اين سخن منافي با سياهى نيست كه در حين اشتداد شخص واحدى است و انواع غير متناهي در او بالقوه هستند همچنين منافي با صورتها در حين تبدل اصالي آنها نمى باشد

است اشتدادی و حرکتی در آن واقع نگشته است و چون آن صورت نخستین نیست شد ناچار از پی او صورتی دیگر حادث می گردد در میان این صورتهای پی در پی یا صورتی هست که بیش از يك آن بیاید یا نیست اگر هست پس حرکت بسکون مبدل شده است و اگر نیست یعنی تمام صورتها در هر آنی حادث و زایل میگرددند نتیجه چنین میشود صورتهائی پی در پی و متعاقب و آنی الوجود آمده و زایل شده اند این است برهان منکرین حرکت جوهری و آن را می توان بدو حجت تجزیه کرد :

۱- لازم میآید که آنات پی در پی بیابند و این باطل است چنانکه پس از ملاحظه چگونگی حرکت در کیف و غیره آشکار میشود و اساساً تنالی آنات باطل است

۲- حرکت وجود موضوع لازم دارد ماده تنهایی صورت غیر موجود است پس حرکت برای او صحیح نیست برخلاف کیف زیرا که کیفیات موضوعی دارند که محتاج بانها نیست و مستقل است پس حرکت در او واقع تواند شد برخلاف صورت که اگر زایل شود موضوع هم معدوم میگردد

جواب

بعد از آنکه حجت دوم مقرر شد حجت نخستین لغو و ضایع است پس عمده صحبت ثانی است و بیانش چنین است که حرکت در جوهر بتعاقب پی در پی آمدن صوری است که هیچیک از آنها بیش از آنی پاینده و موجود نیست و عدم صورت در هر آن موجب عدم ذات شیئی است پس هیچیک از آن ذوات يك زمان باقی نمی ماند و مسلم است که هر متحرکی باید در زمان حرکت خود باقی باشد

اگر در چگونگی کون و فساد دقتی بکنیم این حجت نقض میشود و تفصیلش چنین است اینکه گفته اند عدم صورت موجب عدم ذات است مقصود

حاصل میشود وجود متشخص بذات خود است و این لوازم از او بر میخیزند چنانکه روشنائی از چیز روشن و گرمی از اشیاء گرم بر می خیزد

بعد از آنکه کاملاً این مقدمات معلوم شد میگوئیم هر شخص جسمانی مشخصاتی دارد مثل زمان و کم و وضع و ائین و غیره و اگر تمام آن مشخصات یا چیزی از آنها تبدیل بپذیرد تبدلش تابع تبدل وجود است که مستلزم آن بلکه از جهتی عین آن است چه وجود هر طبیعت جسمانی موضوعی است که محولات ذیل بالذات بر او حمل میشود و می توان گفت که او جوهر متصل متمکم وضعی متمحیز زمانی است پس تبدل مقادیر و الوان و اوضاع موجب تبدل وجود شخصی جوهری جسمانی است و همین را حرکت در جوهر باید نامید زیرا که وجود جوهر جوهر است چنانکه وجود عرض عرض است خلاصه این برهان آن است که تغییری که در عوارض و مشخصات واقع میشود حکایت از تغیر آن وجودی می نماید که معروض آنهاست جائی که مشخصات که عناوینی بیش نیستند تبدیل بیا بند یعنی حرکت در آنها واقع شود در وجود جوهر جسمانی که متشخص بذات است بطریق اولی حرکت و تبدل رخ داده است

برهان متخالفین

در نفی حرکت جوهری در صور چنانکه قبلاً ذکر شد شیخ الرئیس ابو علی سینا و غیره گفته اند: صورت قبول اشتداد نمی کند و آنچه قبول اشتداد نکند حدوثش دفعی و یکبارگی است نه تدریجی پس حرکت در آن واقع نمی شود زیرا که حرکت تدریجی است و در بیان اینکه صورت قبول اشتداد نمی کند گویند آن جوهر یا نوعش در وسط اشتداد باقی می ماند یا نه اگر باقی می ماند پس تغیر در خود صورت واقع نشده است بلکه در لوازم او رخ داده است و اگر باقی نمی ماند پس صورت معدوم و موجود شده

بالا تر از طبیعت و لوازم و آثارش وجود دارد و چون حرکت هم یکی از آثار لازمه طبیعت است پس طبیعت و حرکت در وجود باهم هستند بنابر این لازم است که طبیعت امری باشد بذات خود متجدد چنانکه حرکت چنین است بلکه حرکت نفس تجدید طبیعت است و نیز معلوم است که کیف طبیعی و کم طبیعی نیز با طبیعت معاً حادث میشوند و بقاء آنها با بقاء طبیعت همراه است و خلاصه در همه احوالی که طبیعت دارا هست حدوث و تجدید و فنا و بقاء آنها با طبیعت همدوش است مگر اینکه عقل حکم میکند که فیض وجود بواسطه طبیعت بصفات و لوازم و آثار او میرسد

پس لازم آمد که تصدیق کنیم طبیعت موجوده در همه اجسام چه بسیط و چه مرکب در حال تجدید و استحاله است

برهان دیگر

هر جوهر جسمانی وجودی دارد که مستلزم عوارضی است و این عوارض از آن وجود انفکاک نمی پذیرد و نسبت آنها بشخص نسبت لوازم فصول اشتقاقی است بانواع و این عوارض لازمه را مشخصات می نامند و حق این است که علامات تشخص هستند و معنی علامت در این جا عنوان و وسیله تعبیر است چنانکه اگر بخواهیم از فصل حقیقی اشتقاقی تعبیری بکنیم ناچاریم با فصل منطقی آنرا بیان نمائیم مثل نامی برای نبات و حساس برای حیوان و ناطق برای انسان که هر يك عنوان نفس از نفوس نباتی و حیوانی و ناطقه بشمار می آیند و خود آن نفوس فصول اشتقاقی هستند و همچنین سایر فصولی که در مرکبات جوهری می باشند همین حکم را دارند چه هر يك از آنها جوهری بسیطند و بوسیله يك فصل منطقی کلی از آنها تعبیر میشود و خود آن فصول در حقیقت وجودات خاصه بسیطه هستند که ماهیتی ندارند و لوازم اشخاص را هم که مشخص می گویند بهمین اعتبار است زیرا که تشخص بنحوی از وجود

اما بیان حقیقت ملازمه این است که طبایع وقوی جز بشارکت ماده و وضع فعلی نمی توانند داشته باشند زیرا که ایجاد بسته بوجود و متاخر از وجود است تا چیزی موجود نباشد نمی توان او را ایجاد کننده پنداشت پس موجد بودنش فرع موجود بودن است و هر چیز که وجودش وابسته بماده باشد ایجاد کردنش هم متعلق بماده خواهد بود از این جا معلوم شد که از طبیعت بدون ماده هیچ فعلی سر نتواند زد

همچنین در باب وضع گوئیم وجود ماده وجودی است وضعی و هروقت که ماده در فعلی یا انفعالی واسطه قرار بگیرد در واقع وضع او واسطه شده است و هر چیزی که نسبت بماده وضعی ندارد نمی توان تصور کرد که ماده در او تأثیری داشته باشد یا از آن چیز انفعالی حاصل کند پس اگر قوه ای بدون مشارکت وضع فعلی ظاهر سازد معلوم میشود در فعل خود از ماده بی نیاز است و هر چیز که در فعل خود از ماده بی نیاز بود در وجودش هم از ماده مستغنی است یعنی مجرد است و این در باب طبیعت صحیح نیست

پس از این مقدمات به ثبوت پیوست که طبیعت در هر ماده که واقع است در آن فعلی نمی تواند داشته باشد زیرا که ماده نسبت بذات خودش و نسبت به چیزی که در او حلول کرده است یعنی طبیعت وضعی ندارد و الا لازم می آمد که برای هر صاحب وضعی وضعی دیگر باشد و این ممتنع است پس هر چیزی که در ماده فعلی می کند ممتنع است که وجودش مادی باشد و طبیعت جسمانی محال است که در ماده خود فعلی بکند و اگر نه لازم می آمد که ماده شخصی بر ماده متقدم باشد و تقدم شیئی بر نفس جایز نیست

و نیز میدانیم که صفات لازمه طبیعت از قبیل حرکات و کیفیات طبیعی مانند حرارت آتش و رطوبت آب از لوازم او هستند بدون اینکه جعل جاعل یا تأثیر فاعلی در میان طبیعت و صفات لازمه او داخل شده باشد پس ناچار در هستی مبدائی

دارد که بالقوه در بین طرفین واقع هستند و از حیث معنی و مهیت این حدود باهم امتیاز و اختلاف دارند همچنین جوهر صوری در حال استکمال تدریجی وجود واحد زمانی مستمر پیوسته تدریجی دارد و حدودی میتوان با لقوه در او فرض کرد و برهان در بقاء شخص در جوهر صوری عین برهانی است که حکماء سلف در بقاء شخص در حرکت کیفی و کمی اقامه کرده اند زیرا که هم جوهر و هم کیف و هم کم شیئی متصل و یگانه و زمانی هستند و متصل یگانه دارای يك وجود است و وجودش عین هویت شخصی او است و اگر حرکت پیوسته و واحد نبود می توانستیم حکم کنیم که سیاهی در هنگام اشتداد باقی نیست و صورت جوهری هم در حال استکمالش باقی نیست اما نه در آن و نه در این نمی توان چنین حکمی کرد و سرّ این امر همان است که قبلاً گفته شد که هر چیزی وجود خاصی که دارد همان اصل است و متعین بذات است و این وجود با وحدتی که دارد صاحب مقامات و درجات است و بر حسب هر مقامی و هر درجه صفات ذاتی کلی دارا میشود و با وجود یگانه بودنش معانی گوناگون از او انتزاع میشود و تمام این معانی و حدود انتزاعی با خود وجود يك قسم اتحادی دارند

برهان دیگر بر وقوع حرکت در جوهر

طبیعی که در جسم موجود است هیچیک از امور طبیعی را که در جسم ظاهر میشود بخودی خود افاده نمیکند زیرا که اگر بخودی خود در جسمی که در آن است تأثیری میکرد البته طبیعت بدون وساطت جسم دارای فعلی محسوب میشد در این قضیه تالی باطل است پس مقدم نیز چنان است

بیان بطلان تالی این است که طبیعت قوه است جسمانی اگر بدون وساطت جسم از او فعلی سر بزند جسمانی نیست و مجرد است

هستی آنها بشمار می آید و شبیه است بفصل اخیر در طبایع مرکبه چنانکه مذکور شد و وجود آن چیز باقی متضمن همه ذاتیات آن نوع است پس مبدء فصل اخیر در نوع کامل که انسان باشد مثلاً دارای کمالیت و تمامیتی است در وجود که هر چه در انواع مادون او فضیلت وجودی بطور تفرقه یافت میشود در این مبدء بطور مجتمع موجود است زیرا که این مبدء فصل اخیر در انسان تمامیت انواع زیر دست خود محسوب میشود و تمام در هر چیزی مشتمل است بر آن چیز و زواید دیگری و از این جا ثابت میگردد که هر طبیعتی در عالم مادی جوهر عقلی نابنی دارد که اصل اوست و جوهر دیگری دارد که وجودش در حال تبدل است و نسبت آن جوهر عقلی باین طبیعت جسمانی مانند نسبت تمام است بنقصان و مثل اصل است نسبت بفرع

خلاصه مباحث قبل

حرکت چنانکه در کم و کیف جایز است در صورت جسمانی هم رواست هر يك از اعراض قار و غیر قار که موسوم بمشخصات هستند در بقاء جسم طبیعی از يك جهت معتبرند و از جهت دیگر معتبر نیستند زیرا که از این اعراض آنچه در موضوع حرکت باقی می ماند و معتبر است قدر مشترك آنهاست که در بین دو طرف موجود است و آنچه تبدل پیدا می کند خصوصیات حدود معینه آن هاست همچنین در جوهر صوری حال بر این منوال است

سیاهی در هنگام اشتداد دارای فردی است شخصی و زمانی و مستمر و پیوسته در بین مبدء و منتهی که وحدت او بدو چیز محفوظ است یکی واحدی عددی که معروض سواد باشد و دیگر واحدی مبهم که مطلق سیاهی است و مجموع آنها جسم سیاه است که موضوع حرکت باشد زیرا که متحرك در سیاهی جسم سیاه است لا غیر و این جسم اسود حدود مخصوصه غیر متناهی

راه حل این است که موضوع این حرکت جسم است نه مقدار مشخص البته برای تشخیص جسم مقداری لازم است اما نه مقدار مخصوصی بلکه هر مقداری باشد کفایت می کند و حرکت در خصوصیات و مراتب مقادیر واقع میشود پس آنچه از آغاز تا انجام حرکت باقی است غیر از چیزی است که تبدیل می پذیرد فصل و وسیله که رخ میدهد فقط مقدار متصل جسم را معدوم می کنند یعنی مقداری که بر حسب و هم بدون ماده طبیعی تصور شده است

تحقیق در حرکت کمیه

هر شیئی که از معانی گوناگون ساخته شده باشد تمامیت او بفصل اخیر اوست تا زمانی که فصل اخیرش باقی است تعیین آن شیئی هم باقی خواهد بود سایر مقوماتی که در آن شیئی تصور می شود مثل اجناس و فصولی که از لوازم وجودی یا اجزاء مهمتی او هستند در تعیین آن شیئی معتبر نیستند یعنی هیچیک از آنها علی الخصوص در تعیین این چیز اعتباری ندارند چنانکه اگر تبدیل پیدا کنند در بقاء ذات آن شیئی تزلزلی رخ نمیدهد مثلاً در نبات چیزی هست که فصل اخیر او شمرده میشود و تمامیت ذاتش بسته بآن است تنها جسمیت رایی تمامیت نبات کفایت نمی کند جسمیت مبداء قوه و امکان نبات است بنابراین اگر افراد جسمیت در يك نبات متبدل بشود ذات جوهر نامی تبدلی یافته است چه جسمیت در نبات بطور عموم و اطلاق معتبر است نه بوجه خصوصیت و تقیید همچنین است در حیوان که تا جوهر حساس در او باقی است هر چند اجناس و فصول دیگر او تغیر کند حکم حیوانیت بر او صادق است چون بر این قاعده چنانکه شاید و باید اطلاع حاصل آمد دیگر شکی نمی ماند که موضوع ثابت در حرکت نمو و ذبول جسم نوعی است و بس و نیز معلوم میشود که جوهریات اشیائی که در عالم مادی واقع هستند در آنها تغیر و تبدیل جایز است و در آنها چیزی باقی هست که اصل و ستون

که ابو علی دعوی فرموده است که میان این دو دسته فرقی هست در کم و کیف ممکن و در جوهر محال است تحکمی است محض بدون حجت و دلیل زیرا که در هر چیزی اصل وجود اوست و مهیت تابع است و اگر چه واجب است موضوع هر حرکت و تشخص وجودش در اثنای حرکت باقی باشد لکن در تشخص موضوع جسمانی کافی است که ماده بواسطه وجود صورتی از صور یا کیفی از کیفیات یا کمی از کمیات تشخص پیدا کند پس رواست که خصوصیات آنها تبدیل پیدا کند زیرا که تشخص او بصورت یا کم یا کیف مخصوصی نبود و شیخ الرئیس و دیگر فیلسوفان در باب تلازم ماده و صورت تصریح کرده اند که بقاء ماده در هر آئی صورتی از صورنها است بطور نا معین پس جائی که در اصل جسمیت این قول صحیح باشد در نوعیات صوری هم بطریق اولی جایز است

شیخ الرئیس در جواب یکی از شاگردان خود از اثبات موضوع ثابتی در نبات و در حیوان عاجز مانده و بعد از ذکر فرض های مختلفی که خود هیچیک را نپذیرفته اظهار ناتوانی کرده است که چگونه در نبات و حیوان که بواسطه حرکت اشتدادی از خردی بزرگی می رسند اصلی ثابت بپاید و در پایان رساله جوابیه خود می نویسد این مسائل دام هائی است که چون عقلی در پیرامون آن بگردد در آید و در پیچ و خم آن فرو رود باید از خداوند رهایی او را خواستار شد که از آن دامها نجاتش داده بجانب حق راهبریش فرماید پس مجدداً شاگردش از وی استدعای اثبات شئی ثابتی در سایر حیوانات غیر از انسان میکند که اگر شیخ ادام الله علوه چنین نعمتی ارزانی دارد متنی عظیم بر ما نهاده است شیخ در پاسخ می نویسد "اگر بتوانم" از این عبارات معلوم میشود که شیخ الرئیس با همه جلالت قدر و عظمت مرتبه در تحقیق این امر یعنی اثبات چیز ثابتی در حرکت نشو و نمای حیوان و نبات عاجز بوده است

فرض صحیح نیست چه در آن چیزی بالفعل وجود ندارد که بتوان حرکت را در جوهر قائل گردید

جواب

این قول شیخ رئیس مبنی بر تحکم و مغالطه است و اشتباهی رخ داده است که ناشی از خلط بین مهیت و وجود و اشتداد است و ما بالقوه را بجای ما بالفعل گرفته اند در جواب اینکه میگویند ایا نوع جوهر در میان اشتداد باقی می ماند یا نه گوئیم باقی می ماند اما بوجهی که پیش از این گفتیم زیرا که وجود متصل تدریجی واحد چیزی است زمانی و در این وجود اشتداد کمال است و تضعف نقصان اما اگر مراد شان این است که همان معنی نوعی که قبلاً از جوهر انتزاع کرده بودیم وجود خاص و صفت خاصی که بالفعل داشت باقی باشد در اینصورت جواب میدهیم که باقی نیست و این موجب حادث شدن جوهر دیگری نمی شود بلکه صفت ذاتی دیگری بقوه قریب بفعل در او احداث می کند و این حدوث صفت جدید بسبب کمال و نقص وجودی است که برای آن جوهر در حال اشتداد پیدا میشود و معلوم است که هر وقت وجود در کمال یا نقص پیش برود صفات ذاتیه جوهریه او هم مبدل میگردد و لازمه این قول آن نخواهد بود که انواع بی نهایتی بالفعل موجود شود بلکه وجودی یگانه و شخصی و پیوسته است دارای حدود بیکران و بالقوه بر حسب انانی که در زمان حرکت او فرض می نمائیم

پس در او انواع بلا نهایته موجود است با لقوه و بالمعنی نه بالفعل و بالوجود و در این حال میان اشتداد کیفی که استحاله نام دارد و اشتداد کمی که نمو می گویند با اشتداد جوهری که تکون خوانده میشود تفاوتی نیست زیرا که همه آنها استکمال تدریجی و حرکت کمالی است در نحو وجود آن شیء خواه موضوع حرکت را کم یا کیف فرض کنیم خواه جوهر و این

کرده اند وجودی که بسبب فاعل و قابل شخصی خود هنگام حرکت درمیانه مبداء و منتهی واقع میشود وجودی مبهم و نوعی نیست بلکه حالتی است شخصی که بسبب فاعل و قابل و سایر مشخصات خودش متعین میگردد و این وجود متحرک آنچه را هم که رسم می کند همچنین واحد و متصل و بی جزء است لکن میتوان آن را بالقوه دارای اجزاء و حدود بشمار آورد پس می گوئیم جائی که در کم و کیف و انواع مختلفه این دو مقوله جایز است که بین مبداء و منتهای آنها انواع بی نهایتی بالقوه موجود باشد و وجود متجدد آنها امری شخصی از باب کیف یا از باب کم محسوب شود چرا در جوهر صوری بهمین نحو جایز نباید دانست و نباید گفت که جوهر در ذات خود قابل اشتداد و استکمال است و نباید گفت که يك وجود واحد شخص مستمر در حصول شخصیت و وحدت جوهری خود متفاوت است بنحوی که میتوان در هر آنی که فرض نمائیم يك نوع ممتازی را بالقوه از آن انتزاع کرد

رای شیخ الرئیس ابو علی بن سینا

شیخ الرئیس در نفی اشتداد جوهری چنین گفته است: اگر حرکت و اشتداد و تضعف و افزایش و کاهش در جوهر روا باشد با نوع آن جوهر درمیان اشتداد باقی می ماند یا نمی ماند اگر باقی بماند پس صورت جوهری تغیر ذاتی نیافته است و تبدیل در عوارض او شده است این را استحاله باید گفت نه تکوّن و اگر نوع او در حال اشتداد باقی نمی ماند پس اشتداد موجب شده است که جوهر دیگری احداث گردد و همچنین در هر لحظه از حال اشتداد که ملاحظه نمائیم باید جوهر دیگری ایجاد شده باشد پس درمیان هر دو جوهر از این جوهر ها انواع غیر مثناهی از جواهر بالفعل امکان دارد و این محال است اما در سیاهی و حرارت روا می باشد زیرا که در آن ها چیزی است موجود بالفعل یعنی جسم لکن در جوهر جسمانی این

بالفعل تحقق پیدا کنند بنابر این مقدمات معلوم شد که سیاهی در حال اشتداد یا ضعیف شدنش دارای هویت و وجودی واحد و شخصی است و با وجود این وحدت و شخصیت در تحت انواع بیشمارى واقع میشود و هر قدر وجود واحد او در مراتب کمال یا نقص تبدیل می یابد معانی ذاتی و فصول منطقی سیاهی هم مبدل میگردد و این قسم انقلاب جایز است زیرا که اصل وجود است و ماهیت تابع او است چنانکه سایه پیرو نور است

و مطالب دیگر هم که معلوم شد این است که آن وجود اشتدادی با اینکه وجودی است واحد و مستمر معذک در تجدد است و قوه وهم آنرا تقسیم بسابق و لاحق می کند و افرادی برای او فرض می کند که بعضی زایل و برخی حادث میشوند و بعضی در شرف حدوثند و هر يك از حدود متضاه آن وجود را که بنکریم می بینیم در وقتی معین حادث میشود و در زمانی معلوم معدوم میگردد این وجود مستمر عین افراد آتی خودش است و در حدود و ابعاض خویش ساری است پس اگر بگوئیم یکی است راست گفته ایم و اگر بگوئیم چندین شیئی است باز راست گفته ایم و اگر بگوئیم این وجود واحد از اول انحاله تا آخر باقی می ماند درست گفته ایم و اگر بگوئیم در هر لحظه حادث میشود باز درست گفته ایم واقعاً حال این وجود و تجدد دائمی او و حال مردمان که عیناً مثل همین وجود در تجدد و استمرار هستند و معذک غفلت دارند مایه بسی تعجب و حیرت است

اثبات حرکت در جوهر

چون از سخنان سابق بتحقیق پیوست که وجود واحد دارای شئون و اطوار ذاتی بسیار است و افزایش و کاهش می پذیرد و حکمائی که فائند در کیف و کم اشتداد و تضعف رخ میدهند همچنین قائل هستند که حرکت واحد در مسافت شخصی و موضوع شخصی امری است شخصی و چنین استدلال

حرکت در کدام یک از مقولات واقع میشوند

اکنون که معنی وقوع حرکت در مقولات معلوم شد گوئیم که حکماء پیشین اتفاق دارند که از مقولات ده گانه که یکی جوهر و نه عرض است حرکت فقط در چهار مقوله کم و کیف و این و وضع واقع میگردد و بنابر طریقه ما در پنج مقوله واقع میشود در چهار مقوله سابق الذکر پنجوی که بیان آن گذشت و در مقوله جوهر بقسمی که بعد ازین ذکر خواهد شد

در مقوله این و در مقوله وضع وقوع حرکت آشکار است و محتاج بتحقیقی نیست و حرکت در مقوله کیف عبارت است از اشتداد و تضعیف کیف و چنانکه مذکور شد حرکت خروج چیزی است از قوه بفعل نه چیزی که خود از قوه خارج و بفعلیت میرسد از این سبب گفته اند تسود مغنیش این نیست که سیاهی شدت بیابد بلکه مقصود از تسود این است که موضوع در سیاهی شدت می گیرد مثلاً فرض کنیم يك نقطه مانند رأس مخروطی بر روی سطحی بحرکت در آید و از روی نقاطی عبور کند نقطه رأس مخروط نظیر حرکت بمعنی توسط است و آن نقاطی که در حین مرور با آنها جمع میگردد شبیه هستند با نوعی که بالقوه در متحرك فرض میشود در هر حرکتی حال بر این منوال است یعنی چیزی مثل نقطه رأس مخروط سیال و مستمر است و آن اصل است و چیزهای دیگر که نظیر نقاط مختلفه سطح باشند و این نقطه سیال چون بانها میرسد نوع متمایزی حاصل میشود برحسب تحلیل عقلی نه برحسب وجود خارجی و از این مثال ظاهر میشود که سیاهی از آغاز تا پایان اشتدادش هویتی واحد و وجودی شخصی دارد که هر لحظه در استکمال است و اینکه گفته اند بواسطه اشتداد سیاهی از نوعی مبدل بنوعی دیگر میشود و در هر حدی نوع خاصی دارد منافی آنچه گفتیم نیست زیرا که وجود این انواع و امتیاز آنها از یکدیگر بالقوه و بحسب عقل است نه بحسب خارج چه در خارج ممکن نیست دو نوع متباین بالفعل موجود يك وجود

فوق چه اصلش باقی بماند چه نماند موضوع حرکت واقع تواند شد بنا بر این حرکت مقداری در محل آن مقدار واقع میگردد که هیولی باشد با يك مقداری بطور عموم نه بطور خصوص پس در حرکت کمی مقادیر بی نهایتی با لقوه در جسم علی الاتصال رو بزرگی میرود

اما وجه دوم که موضوع حرکت جوهر باشد بتوسط مقوله این نیز باطل است زیرا هر چیز که جایز نبود خودش موضوع چیزی عارضی باشد جایز نیست که واسطه در عروض بگردد و چون بنا بر سخنان سابق معلوم شد که مقوله موضوع حرکت تواند شد پس بتوسط او هم جوهر موضوع حرکت قرار نمیگیرد

اما وجه سوم که مقوله جنس باشد برای حرکت و این بنا بر زعم طایفه است که گفته اند مقوله این دو نوع است نوعی ثابت و نوعی غیر ثابت و این را حرکت مکانی نام نهاده اند و مقوله کیف نیز دو نوع است سیال و غیر سیال و این يك را انحاله می خوانند و مقوله کم نیز دو نوع است سیال و غیر سیال و این نوع را نمو یا پرمردگی می گویند پس پنداشته اند که در هر مقوله آن نوعی که سیلان دارد حرکت است و این صحیح نیست زیرا که حرکت امری نیست متجدد بلکه تجدید امر است و سکون چیزی نیست ثابت بلکه ثابت و قرار شیئی است پس حرکت چیزی نیست تا بتوان آنرا نوعی پنداشت و تحت جنسی قرار داد

چون سه قسم نخستین باطل شد قسم چهارم می ماند از این قرار که مراد از وقوع حرکت در فلان مقوله این است که موضوع حرکت یعنی جسم از نوعی بنوعی و از صنفی بصنفی در آن مقوله حرکت و اشتداد پیدا می کند تدریجاً نه دفعه

تبدیل در صفات پیدا شده است نه در ذات و فرض ما این بود که در ذات سیاهی اشتداد و تغییر رخ میدهد و حرکت واقع میشود پس این شق باطل است اما اگر ذات سیاهی بحال خود باقی نماند و تبدیل در آن رخ بدهد در اینصورت سیاهی معدوم و حادث گردیده است این را نمی توان اشتداد و حرکت نامید بلکه هست و نیست شدن ذات سیاهی است زیرا که عدم و حدوث دفعی و یکبارگی است ولی حرکت باید رفته رفته و تدریجی باشد بنحو اتصال پس این شق هم باطل است نتیجه این شد که موضوع حرکت جسم نیست موضوع آن محل سیاهی است که جسم باشد و اشتداد و حرکت آن سیاهی را از نوعی از سیاهی بنوعی و از صنفی بصنفی انتقال تدریجی میدهد و در واقع جسم مزبور در هر آنی نوعی و صنفی از سیاهی را داراست که در لحظه قبل نداشت

این مثال در مقوله کیف بود اینک مثالی دیگر از مقوله کم می زنیم که حرکت در مقدار باشد وقتی که چیزی مقدارش رو باز دیاد نهاد از دو حال خارج نیست یا مقدار واحدی در جمیع زمان حرکت باقی است یا نه

اما شق اول که مقدار واحدی باقی باشد و مقدار زاید دیگری بر او وارد شود این دو صورت دارد یا مقدار زاید در مقدار اصل داخل میگردد و این باطل است زیرا که تداخل محال است و بر فرض که جایز باشد مقدار اصلی زیاد نشده است و سخن ما در از دیاد مقادیر بود

و یا اینکه مقدار زاید از خارج بمقدار اصلی منضم میشود و این هم باطل است زیرا که مثلاً اگر خطی را بخطی متصل کنیم نه هیچیک از آن دو نه مجموع هر دو خط نسبت بانچه سابق بودند افزوده شده اند

اما شق ثانی که مقدار نخستین در موقع از دیاد باقی نباشد چیزی که باقی نیست چگونه موضوع حرکت تواند بود پس چون مقدار در هر دو شق

متحرك بالذات است و چون طبیعت جوهری است که جسم باو قوام دارد و کمال اول جسم طبیعی است پس ثابت شد که هر جسمی در عالم متجدد الوجود و سیال است

اما طبیعت که وجودش سیال و متجدد است ماهیتش ثابت است و در این جا بین حرکت و طبیعت فرق گذاشته میشود زیرا که طبیعت وجودش سیال و ماهیتش ثابت است ولی حرکت هم ماهیتش و هم وجودش عین تجدد و انقضاء و سیلان است

در نسبت حرکت بمقولات

هر وقت بگوئیم حرکت در فلان مقوله واقع شد این سخن محتمل چهار وجه است

اول اینکه مقوله موضوع حقیقی حرکت باشد

دوم اینکه موضوع حرکت جوهر باشد لکن بنویسند آن مقوله

سوم اینکه مقوله جنس باشد نسبت بحرکت

چهارم اینکه جوهر متدرجاً از نوعی بنوعی و از صنفی بصنفی در آن مقوله تبدل و تغییر پیدا کند از شقوق چهار گانه فوق فقط قسم اخیر حق است

اما وجه اول که مقوله موضوع حقیقی حرکت باشد مثلاً در مقوله کیف گوئیم: معنی نسود چیست آیا جز این است که سیاهی شدت پیدا کند و در سیاهی حرکت رخ بدهد؟ این از دو گونه خارج نیست یا ذات سیاهی کماکان بحال خود می ماند بی تغییر یا ذات سیاهی بحال خود نمی ماند و تغییر و تبدل می پذیرد در حالی که ذات سیاهی بحال خود باقی باشد یا صفتی در سیاهی حادث نمی شود یا حادث می شود در صورتیکه نشود ابداً تغییری رخ نداده است نه در ذات سیاهی نه در صفات او و در صورتیکه صفتی حادث گردد

که مبدء قریب این حرکات و افعال قوه باشد در خود جسم و همین خاصیت است که موجب حرکت میشود و جسم بوسیله این قوه که دارد کالات خود را طلب می کند و بآنها می رسد این قوه را که مبدء قریب حرکات و افعال است طبیعت می نامند و تعریف آن چنین است طبیعت مبدء اول ذاتی حرکت و سکون است در چیزی که در آن واقع است

وجود طبیعت چگونه است

از بیانات قبل معلوم شد که هر چیز جنبنده در خودش قوه دارد که سر چشمه نزدیک و فاعل مباشر حرکت اوست و آن را طبیعت یا نفس می گویند و چون نفس هم بوسیله طبیعت اعضاء بدن ایجاد حرکت می کند پس فاعل قریب در همه چیز طبیعت است

حال باید دید که این طبیعت دارای چه نحو هستی است آیا ذاتاً ثابت است یا ذاتاً متحرك و متجدد است در این جا با حکمای سلف اختلاف پیدا میشود چه آنان طبیعت را ثابت می دانسته اند و حرکت و زمان را متحرك بالذات می خوانده اند اما از براهین ذیل معلوم میشود که طبیعت بالذات متحرك است چون حرکت عبارت است از جنبندگی اشیاء زیرا که عین تجدد و نوین شدن و انقضاء است پس باید علت نزدیک او هم چیزی باشد بالذات غیر ثابت و الا اجزاء حرکت معدوم نمی شدند بعلم اینکه هر چیز که علتش ثابت باشد او هم ثابت است و اگر اجزاء حرکت معدوم نمی گردیدند حرکت را حرکت نمی توانستیم بگوئیم بلکه آنها سکون و قرار بایستی نام بدیم پس فاعل قریب حرکت جنبش برای وجود او بالذات لازم است و هر چیز که حرکت از او ازم وجود او باشد حرکت در وجود از او جدا نمیشود و هر چیز که از او ازم وجود خارجی شبی باشد جعل در میان آن وجود و آن لازم داخل نمی گردد پس فاعل قریب حرکت یعنی طبیعت در وجود خارجی خود

مبداء قریب حرکت

چون هر قوه که در جسم متحرکی باشد خود او هم بالعرض حرکت می کند پس جنباننده جسم چیزی است که در خود جسم واقع است و مبداء قریب افعال و حرکات مخصوصه آن جسم است این قوه جسمانی را نفس یا طبیعت می نامند و در هر حال چون تعلق بجسم دارد از مجردات محسوب نمی شود زیرا که اگر طبیعت از مجردات بود چون با حرکت جسم در او حرکتی حاصل میگشت نتیجه این می شد که موجود مجرد که بالفعل است بوسیله حرکت کالی طلب کند و بخواهد قوه خود را بفعلیت مبدل سازد و این متناقض است پس معلوم شد که هر چند محرك اصلی از مفارقات است ولی مبداء قریب حرکت طبیعت است و در خود جسم موجود است

در اثبات منشاء قریب حرکات

جسمی حرکت یا فعل مخصوصی می کند چه چیز موجب این کار مخصوص شد؟ ناچار از سه چیز بیرون نیست یا تاثیر موجود مجردی است یا تاثیر قوه است در آن موجود مجرد یا لب قوه خاصی است که در خود جسم است قسم اول باطل است زیرا که جمیع اجسام نسبت بموجود مجرد یکسان هستند پس چرا همه اجسام یکسان در حرکت نیستند و افعال مختلف دارند؟ اما قسم دوم هم صحیح نیست چه آن قوه که در موجود مجرد است و باعث این فعل مخصوص در جسم میشود چرا در سایر اجسام این اثر را نمی کند؟ یا باید گفت اراده آن موجود مجرد این جسم را برای این کار مخصوص اختیار کرده است در این صورت علت می خواهد یا باید گفت بطور کزاف و دلخواه این تاثیر را می کند در اینصورت ترجیح بلارجح است و در عالم با این انتظام و ترتیب استوار کزاف راه ندارد چه اتفاق و کزاف دائمی و اکثری نیست و نظام عالم و خواص اجسام دائمی و اکثری است پس قسم سوم می ماند

شیء متحرك تا بمطلوب نرسیده است متوجه آن است و این توجه برای او کمال اوله شمرده میشود از این جهت در تعریف حرکت گفته اند حرکت کمال اول شیء است از آن جهت که هنوز بالقوه است و مراد از این قید اخیر آن است که اگر جسم متحرك از جهات دیگر بفعلیت رسیده باشد ولی از جهتی هنوز در او قوه باقی باشد حرکت از همان جهت کمال اول او محسوب میشود مثلاً جسم متحرك را که ملاحظه کنیم می بینیم در اصل جسمیت بالفعل است اما در وصول بمقصودی که دارد هنوز ناقص و بالقوه است پس حرکت در جسمیت او واقع نیست از جهتی که بالقوه است واقع است

هر متحرکی محرکی می خواهد

از آنچه گفتیم این نکته اساسی بدست آمد که هر متحرکی قوه در بردارد که اگر قوه را در او اعتبار نکنیم نمی توان آنرا متحرك خواند در واقع قوه در شیء متحرك بمنزله فعل است که قوام جنس باوست و چون حرکت برای اشیاء صفتی است وجودی امکانی ناچار قایی می خواهد و چون حادث است فاعلی لازم دارد و البته فاعل غیر از قابل است زیرا که نمی توان شیء را تصور کرد که از يك حیثیت هم قابل باشد هم فاعل تجدیدی و در تحت دو مقوله متخالف واقع گردد مثل مقوله آن بفعل و مقوله آن بفعل زیرا که اجناس عالیّه باهم متباین هستند و همچنین يك چیز بعینه ممکن نیست هم مفیض باشد هم مستفیض پس متحرك خود را حرکت نتواند داد چه در اینصورت از همان جهت که بالقوه است و باید حرکت کند از همان جهت باید بالفعل و حرکت دهنده باشد و این محال است قابل حرکت باید متحرك بالقوه باشد و فاعل حرکت باید از آن جهت که حرکت دهنده است بالفعل باشد پس معلوم شد که هیچ جنبنده بی جنباننده نیست

امکان است مراد از قوه در این مبحث امکان و از فعل حصول و وجود و کمال است

حرکت و سکون

هر موجودی یا از هر جهت بالفعل است یا از هر جهت بالقوه است یا مرکب از قوه و فعل است قسم اول که بسیط حقیقی است تصور تغیر و خروج از حالتی بحالتی در او اصلاً ممکن نیست و قسم دوم نیز غیر متصور است یعنی نمی توان موجودی نشان داد که هیچ فعلیتی نداشته باشد حتی هیولی هم دارای فعلیت قوه است قسم سوم که از وجهی بالقوه و از وجهی بالفعل است موضوع بحث ماست همه اجسام چنین هستند و رفته رفته حیثیت قوه آنها مبدل بفعلیت میشود و این خروج تدریجی را حرکت می نامند و عدم آن را سکون می گویند

تعریف حرکت

پس تعریف حرکت بنابر قول شیخ الرئيس که ماخوذ از ارسطاطالیس است بطریق ذیل بدست می آید حرکت ممکن الحصول است و هر چه برای شیئی ممکن الحصول باشد آن حصول کمالی شمرده میشود پس حرکت برای چیزی متحرك کمالی است و چون حقیقت حرکت عبارت است از رفتن بجانب غیر و تجاوز و تعدی ناچار دارای دو خاصیت است یکی آنکه مطلوبی دارد ممکن الحصول و دیگر اینکه تا توجه او بجانب مطلوبش باقی است همواره چیزی با لقوه در او هست که بفعلیت نرسیده است بنابر این حرکت کمال متحرك است و با کالات دیگر تفاوت دارد مثلاً شیئی وقتی که مربع با لقوه بود و بعد مربع بالفعل شیئی دیگر حالت انتظاری ندارد بر خلاف حرکت که پیوسته در او چیزی با لقوه باقی است

بزرگان قدیم و جدید مملکت کار را بمجاهدت رسانیده است امید است که در مقاصد علمی خود همواره کامیاب و در خدمت کشور ایران که مهد تمدن و خزینه آثار کرانه‌هاست پیوسته موفق و مؤید باشند

قوة و فعل

لفظ قوة با اشتراك اسمی بر معانی بسیار گفته میشود لکن بر حسب ظاهر در نخست اطلاق میشده است بر امری که در حیوان موجود است و مصدر افعال دشوار از قبیل حرکات و غیره میگردد و مقابل آن ضعف است قوة را چون با این معنی در نظر آوریم می بینیم دارای مبدائی است و لازمی اما مبداء او قدرت است یعنی توانائی که در وجود حیوان هست که هر وقت بخواهد فعلی آزاد صادر میشود و هر وقت نخواهد نمی شود و ضد معنی قدرت را عجز گویند اما لازمی که قوة دارد این است که شئی بسهولت منفعل و متاثر از غیر نشود زیرا که تا شخص در مقابل سختی ها نیروی ایستادگی نداشته باشد او را صاحب قوت یعنی شدت نمی توان نامید بنابر این معانی مختلفه لفظ قوة از این منشاء برخاسته است گاهی لفظ قوة را بر مبداء او که قدرت باشد اطلاق کرده اند و گاهی لازم معنی آن را که بی انفعالی باشد قوة گفته اند چون در معنی قوة دقیق تر شویم می بینیم وصفی دارد که بمنزله جنس او محسوب میشود و آن وصف تاثیر در غیر است و همچنین لازمی دارد که آن امکان است زیرا که قادر یا فعل از او صحیح الصدور است یا نیست و این معنی را امکان میگویند پس امکان لازم معنی قوة است

بعد از ثبوت این مطالب گوئیم که اسم قوة را گاهی بر جنس مذکور که تاثیر در غیر باشد نهاده اند و زمانی بر لازم مزبور که امکان باشد قوة گفته اند مثلاً جامه سفید را میگویند سیاه با تقوه است یعنی ممکن است سیاه شود و چون سیاه شد گویند بفعلیت رسید پس فعل مقابل قوة بمعنی

امروز مایه ناز و سند ممتاز حکماء عصر است و سزاوار جایزه نوبل شده است بیان کرد لکن غرض تنبیه و تذکر طالبان این قبیل حقایق است که اگر کتب مبسوطه برگون را که با فرانسه بسیار فصیح نوشته است مطالعه فرمایند اکثر مطالب حکیم جلیل و داهیه عظیم ایران یعنی صدر المتالین را با مباحث آن منطبق خواهند یافت

رساله که این ضعیف در بیان حرکت جوهری از کتاب اسفار اقتباس کرده است با اینکه ضرورتاً مشحون با اصطلاحات فلسفی است و شاید بهمین جهت اشخاصی که در این قبیل مسائل چندان دارد نیستند زحمت قرائت آن را بخود ندهند لکن برای معدودی از عشاق انار فکر ایرانی ثابت میکند که بزرگان ما در ادوار گذشته که ما آنها را قرون مظلومه می خوانیم در چه مسائلی تحقیق میکرده اند و بکشف چه حقایقی کامیاب می شده اند و از سوء حظ انقلابات دور زمان و تضاریف احوال اقتصادی و اجتماعی مردم ایران را چگونه از بزرگان خود غافل و از تعقیب اکتشافات عالیه آنها محروم ساخته است که امروز اگر در اروپا نتایج کشف حرکت جوهری مبرهن نمی شد و حکمای آن کشور بسی مطالب متنازع فیه از قبیل اختیار و آزادی اخلاقی و مباحث معرفت النفس و طبیعیات را از روی آن اصل حل نمی کردند کسی بخیال نمی افتاد که طریقه صدر المتالین را در این باب برای اولین بار بفارسی بنویسد

اما تناسب این مقاله با کتابی که دوستان قدر شناس می خواهند بدانشمند ایران پرست آقای دینشاه ایرانی تقدیم کنند این است که این بزرگوار از خدام فداکار و دوستان وفادار وطن است و سال ها در هندوستان و اروپا و ایران بانشر کتب و مقالات و ایراد مواعظ و خطابات بمعرفی آثار ادبی و تاریخی و علمی ایران پرداخته و در باب قدردانی از

«خلاقیت تکامل» نظر خود را تعمیم داده و این نسخ حرکت را در تمام عالم اثبات می کند (رجوع شود بصفحه ۲۶۰ و ۲۷۰ کتاب مذکور که همه عوالم را مانند آتشی که از دهانه آلات آتش بازی می جهد دائماً در حال جهش و اشتداد می داند و سر چشمه آن فوران را شیئی ثابتی تصور نمی کند بلکه آنرا عین خروج و صدور و محض فوران و غلیان می شناسد)^۱ و چنین منبعی را حکمای شرق نیز قائلند چنانکه در این رساله اشاره مختصری بآن خواهد شد و عرفا و حکما از آن بقبض و تجلی و نفس رحمانی و اضافه اثرانی تعبیر می کنند خلاصه برگسون در کتب خود مکرر این اصل را توضیح می دهد که حرکت حقیقی کیف اشتدادی است و کمیت قابل بخش نیست آنچه را علماء نجوم و ریاضی و فیزیک حرکت شناخته و اندازه می گیرند عکسی است از حرکت در صفحه مکان که اجزاء و مبداء و منتهای آنرا ثابت یافته و محل سنجش و مورد اعمال علمی خود قرار میدهند حقیقت حرکت غیر از این است

باید حرکت حقیقی را از آنچه مخاوق و نهن ماست جدا کنیم و لباس مکان و ماده را از او خلع کرده و مستقیماً در نفس خود و بوسیله نفس در اعیال خارجی حقیقت آنرا مشاهده نماییم حرکت اگر آنطور که گویند اجزاء ثابت و حدود مجتمع داشته باشد حرکت نیست و در اینصورت متحرکیت خود را از دست داده و غیر خود شده است

مراد ما از ذکر کله چند از سخنان برگسون استقصای کامل نیست چه راهی که او برای اثبات حرکت جوهری پیش گرفته بسیار بعید الثور و محتاج بمراقبه بلکه مکاشفه نفسانی است و نمی توان باسطری چند لب کلام او را که

۱ "un centre d'où les mondes Jailliraient comme les fusées d'un immense bouquet—pourvu tantefois que je ne donne pas ce centre pour une chose, mais pour une continuité de Jaillissement." P. 270

حقیقی مانده است و سایهٔ زمان است در مکان پس علمائی که می گویند ما حرکت را اندازه می گیریم مکان را اشتباهاً بجای حرکت اندازه می گیرند

چون نفس انسانی در مکان و ماده مستغرق است بسبب انس با امتدادات خارجی هر چیز را بصورت مقدار و مکان می نگرد و هنگامیکه در نظر اول حرکت را مورد مطالعه قرار میدهد آن را در لباس مکان و مقدار می بیند اما اگر قدری از حدود عادت تجاوز کرده بخود فرو رود و با جوهر بسیط نفس و حرکات اشتدادی خالص آن آشنا شود می بیند هر حدی از حرکت بجای آنکه در پهلوی دیگری قرار بگیرد و نقاطی در پی تشکیل بدهد در حد دیگری داخل میشود و تعاضل و تکامل حرکات نفس اشتدادی و کیفی است نه امتدادی و کمی

در کتاب مدرکات حضوری نفس می نویسد:

”کشش حقیقی که مدرک آن نفس است باید در زمره مقادیر اشتدادی بشمار آید۔ اگر بتوان اصطلاحاً اشتداد را از مقادیر شمرد۔ در حقیقت این کشش مقدار و کم نیست و بعضی اینکه بخواهند آنرا اندازه بگیرند بدون اینکه عامل عمل ملتفت شود مکان را بجای او گرفته و محل سنجش قرار داده است مشاهده این کشش محض بدون شایبه مکان و مقدار از کارهای بسیار صعب است و ظاهراً سبب دشواریش این است که نفس ما تنها در اشتداد و کشش نیست اشیاء خارجی هم مانند ما در حرکت اشتدادی هستند“^۱ اینکه برگون در کتاب مذکور حرکت اشتدادی را در اعیال خارجی با تردید ذکر می کند سبب این است که در این کتاب که نخستین تالیف او است قصدش اثبات این حرکت است در نفس در کتب دیگر خود خاصه

^۱ “Et cela tient, sans doute, à ce que nous ne durons pas seuls: les choses extérieures, semble-t-il durent comme nous.”

«بنظر خودم مرکز و اساس طریقه من ادراک کشش است یعنی بیان کثرتی که حدود و اجزاء آن در یکدیگر متداخل است و بکلی با کثرت عددی تفاوت دارد این کشش و حرکت مختلف الاجزاء و اشتداد کیفی و خلایق نقطه است که طریقه خود را از آنجا شروع کرده ام و در طی مباحث خود دائماً بآن باز گشته ام»^۱

در باب حرکت نفس می نویسد برخلاف زعم علمای قدیم و جدید حرکات نفسانی از اعراضی نیست که قابل بخش باشد و مانند اشیاء ماقبل بتوان آن را اندازه گرفت بلکه امری است اشتدادی هر یک از حدود مفروضه در این حرکت عبارت است از تمام ما قبل خود بعلاوه چیز زایدی این حرکت که آنات و حدودش متداخل و متفاضل است و هر کس کاملاً در نفس خود مطالعه کند آنرا می یابد باصطلاح برگسون حرکت بحث یا کشش محض است

اشخاصی که در صدد اندازه گرفت کیفیات نفس برآمده اند فی الحقیقه کیف را از کمیات فرض نموده و زمان و حرکت را از نسخ مکان و ماده دانسته اند غافل از اینکه حرکتی که در خارج تصور می کنند و مبداء و منتهی و حدود و قطعانی در آن فرض می نمایند و طول و جهت آنرا اندازه میگیرند حرکت نیستی شیخ حرکت است زمان حقیقی و حرکت اشتدادی نیست بلکه مکان است زیرا که حرکت دارای حدود مجتمعه نیست هر حدی از آن تا معدوم نشود حد دیگر بوجود نمیآید برخلاف مکان که همه حدود و نقاطش اجتماع دارند آن خطی که در خارج حرکت را نشان میدهد و نقاطش مجتمع است و میتوان آنرا اندازه گرفت جسد بیرونی است که از حرکت اشتدادی

^۱ "Je considère comme le centre même de ma doctrine L'intuition de la durée. La représentation d'une multiplicité de "pénétration réciproque", toute différente de la multiplicité numérique,—la représentation d'une durée hétérogène, qualitative, créatrice,—est le point d'où Je suis parti et où je suis constamment revenu."

قرار بدهد لکن از آنجا که گفته هر چیز که همه آن بدست نتواند آمد ترك برخی از آن هم سزاوار نیست بر آن شد که بقدر طاقت خویش در بیان این مسئله بکوشد خاصه پس از آن که می بیند نظیر این مسئله از طریق علوم طبیعی و فلسفه در اروپا مقامی شامخ حائز شده است در علوم شیمی و فیزیک با اکتشافات اخیر و پیدایش اسرار الکترون حرکت جمیع ذرات و جواهر به ثبوت رسیده است و در فلسفه با ظهور برگسویسم که طریقه حکیم بزرگ و افتخار دانشمندان زمان هائری برگسون^۱ فرانسوی است وقوع حرکت اشتدادی در نفس و در خارج ثابت شده است

چون طریقه این فیلسوف زنده بنا بر اتفاق جمهور فضلا مهمترین مذهب فلسفی اروپا است مختصری از اقوال او را ذکر می کنیم تا توافق رای او با صدر المتالین ظاهر شود و معلوم گردد که چگونه حقایق علمی بدون تقلید بر زمان و مکان و قوم و اقلیم و مذهب و تربیت در دماغ رجال مستعد جلوه می کند

هائری برگسون در کتاب های معروف خود خاصه "معلومات حضوری نفس"^۲ و کتاب خلاقیت تکامل یا تکامل خلاق^۳ نخست از راه مراقبت در احوال نفس حقیقت حرکت اشتدادی با کشش را دریافته و آنرا کشش بحث^۴ می نامد آنگاه نظیر همین حرکت را در اعیال خارجی اثبات کرده و آن را جهش زندگی^۵ نام نهاده است

برگسون در جواب اشخاصی که طریقه او را چنانکه باید تفسیر نکرده اند یکی از علماء عهد هوفدینگ^۶ نام مکتوبی نوشته و اصل و بنای طریقه خود را چنین بیان کرده است

۱ Henri Bergson. ۲ Les données immédiates de la conscience.
۳ Evolution créatrice. ۴ Durée pure. ۵ Elan Vital. ۶ Hoffding.

حرکت جوهری

بقلم رشید یاسی

مقدمه

صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی معروف بملاصدرا بزرگترین فیلسوف قرون اخیر ایران است در شیراز متولد شده و در اصفهان نزد شیخ بهائی و میر داماد بتحصیل پرداخت و در یکی از قصبات قم عزت اختیار کرد و در بصره بدرود زندگانی گفت (۱۰۵۰ هجری)

این حکیم دارای تصانیف بسیار است که مهمترین آنها اسفار اربعه نام دارد و چون غرض بیان شرح حال و اسامی کتب اونست باصل مطلب پرداخته و گوئیم این دانشمند جلیل در بسیاری از مباحثه و مسائل فلسفه صاحب رای خاص و طریقه شخصی است و از آن جمله یکی حرکت جوهری است که اثبات وقوع حرکت در صور جوهریه باشد و از حکمای سلف هیچیک براین رای نبوده و جوهر را ساکن و حرکت را فقط در چهار مقوله از مقولات ده گانه واقع میدانستند یعنی در مقولات کیف و کم و این و وضع و بدین سبب در بسیاری از تعضلات فلسفی مانند ربطا حادث بقدیم و حدوث و بقا و نفس و اثبات عوالم سقذاری و مجرد و مباحث مختلفه علم طبیعی و معاد و علم النفس دچار تناقض گوئی یا عجز و در ماندگی میشدند و می توان گفت که مسئله حرکت جوهری در حکمت متعالیه صدر المتالین شیرازی کلید فتح ابواب حکمت بشمار می آید

نگارنده این سطور با اینکه مدعی فهم دقیقه از دقایق افکار آن بزرگوار نیست و دانسته های ناقص خود را نمی تواند معرف کفئار چنان مرد جلیلی

English summary of the foregoing Persian paper.

IRAN'S BANNER IN SAFAVI'S REGIME.

BY SEYED MOHAMMAD ALI JAMAL ZADEH

In the Naval Museum of Koronberg near Helzingore, 20 miles north of Copenhagen in Denmark, there are two silken curtains on which the different flags of various countries are woven in their original colours.

In these curtains, which seem to have been woven in the 16th century, five different kinds of Iranian flags can be seen as under :—

The first is a square flag, the background of which is white ; in the centre are depicted three lions, two above and one under them, and on one side is written " Estandard du Prince ".

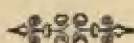
The second is a bigger one with many symbols as Sword, Stars, New Moon, etc., in different colours.

The third is a flag, on one side of which is written " Iran ", with greenish background and New Moons.

The fourth has on one side the words " Trade Flag ".

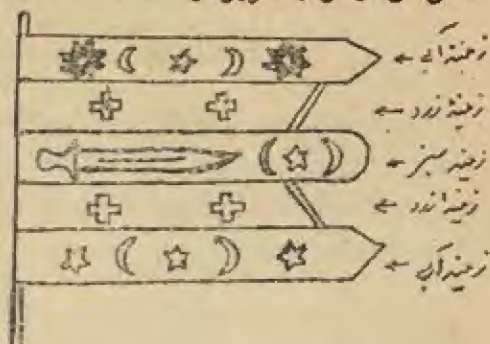
The fifth one is the same as the fourth but rather larger.

Genoa, 5th August 1933.



دوم بیرقی است بزرگتر در پهلوی آن نوشته شده «بیرق شاه» و شکل آن از قرار تصویر اینست :

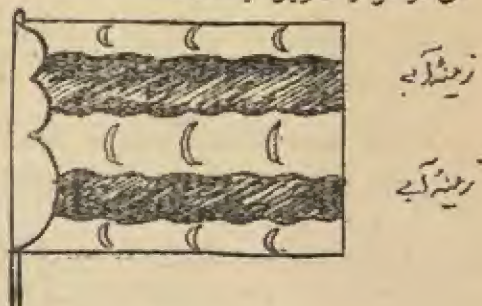
(این دو ستاره سیاه که بزرگتر ترسیم شده کوچکتر و مثل سایر ستاره ها سفید است)



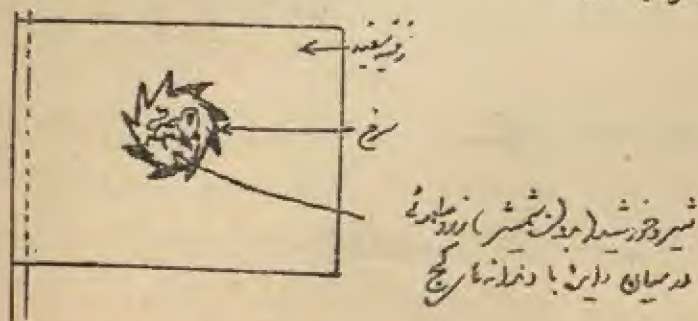
رنگ هلالها و ستاره ها و چلیپاها و شمشر یاد داشت نشده است

سوم بیرقی است که در پهلوی آن همینقدر نوشته شده «ایران» و شکل آن از قرار تصویر اینست :

(رنگ هلالهای نه گانه و زمینه قسمتهائی که هلالها در آنها نقش است و همچنین سه قسمت نیم دایره بزرگ و کوچک نزدیک بدسته بیرق یاد داشت نشده است)



چهارم بیرقی است که در پهلوی آن نوشته شده بیرق تجارنی و شکل آن از اینقرار است :



پنجم همین قسمت بیرق تجارنی است که بزرگتر نقش شده است برای اینکه این یاد داشتها از دستبرد زمانه مصون بماند بطور اختصار زحمت دارد شاید مورد توجه متحققین محترم بگردد
ژنو • اوت ۱۹۳۴

بیرقهای ایران در عهد صفویه

نگارش سید محمد علی جمال زاده

در موزه بحری کرونبورگ (Kronborg) در نزدیکی هالینگور (Helsingore) در بیست میلی شمالی کوپنهاگ در دانمارک دو پرده ابریشمی موجود است که بیرق ممالک مختلفه در روی آنها بارتک های مختلف هر بیرقی بافته شده است

در این پرده ها که از قراین معلوم در قرن شانزدهم میلادی بافته شده صورت پنج نوع بیرق ایران نیز دیده میشود که ذیلاً بطور مختصر و از روی یاد داشتها و تصاویری که چند سال قبل با کمال عجله رسم شده بشرح آن میپردازد:

اول بیرقی است چهار گوش که متن آن سفید است و در وسط آن سه شیر سیاه دیده میشود که دو تا در بالا و یکی در پائین بقاصله مساوی از یکدیگر تصویر شده است در پهلویش نوشته شده بیرق شاهزاده (Estandard du prince)



at the time of judgment, the judges had to take into consideration the previous behaviour and character of the convicts.

4) Education :—The greatest service rendered to the cause of education by ancient Iran was the invention and introduction of Alphabet worked out of the code signs of the Babylonians. The inscriptions of the Hakhamanesh period carved on the mountain rocks, which in themselves are very difficult to understand, are in existence. Needless to say, there might have been many other writings on papyri, skin, etc., which might have been the easiest way for writing, but unfortunately they are not in existence now.

The education of ancient Iran had not been restricted to books, inscriptions and court journals, but they had many schools for training and public education. The time table contained writing, reading, getting full knowledge of religious commandments and meditation, rules and regulations of the country, conduct and moral training, taking part in physical culture and body exercises. The schools in Iran were the centres and sources of acquiring purity, virtue and other divine qualities, for the other parts of the world.

The influence of Zoroastrianism on the life of its adherents:—It is aptly stated in Bible that "a tree may be known by its fruit". Thus, we see many religions having very beautiful and sound commandments and laws, but their influence on their followers had not been found to be so promising. But the religion of Zoroaster, without exaggeration, may be said to have had a great influence on its adherents, and as such it has brought up a nation that is regarded as pioneer and an ideal of truth and civilisation and that too, to such an extent, that even their enemies could not shut their eyes against the moral tone and the character of this community and they have willingly given expression to many incidents about Iranian character and morals.

2) Government:—The geographical and legal formations come into existence by the zeal, intelligence, worthiness, and election by the whole of the community. This is the first step towards the communal civilisation.

Ancient Iran had the best and soundest political formation of her time. For the first time in history, the Hakhamanesh dynasty brought all different nations and sects of the kingdom under the central government. It followed a common and useful diplomacy. The right of every nation was entrusted to it. The king used to respect the people's faith and religion. Political division of the country into provinces and regions, selecting experienced officers, sending inspectors for the inspection of every department etc., the rules and regulations of offices as well as officers were introduced in that time only.

3) Jurisprudence:—In Hakhamanesh period, Jurisprudence had been into force to full extent. The results of the cases had to be forwarded to the king. Accuracy and impartiality of judgment had been pursued in right earnestness in those days. Wrong judgment or personal prejudices on the part of judges were subject to capital punishment.

It is said that Darius the Great was the first king who had referred personal quarrels and enmities to the court of justice and

English summary of the foregoing Persian paper.

THE CIVILISATION OF ANCIENT IRAN.

BY REZA ZADEH SHAFAG.

To understand well the civilisation of old Iran, we may better explain in detail the four fundamental principles which are considered to be the beginning and the end of all civilisations, namely; 1. the Religion and Morality, 2. the Government, 3. the Jurisprudence and 4. the Education.

1) Religion:—For the explanation of religion let us study the Universal or Divine teaching, the Practical or Moral teaching, and the influence of religion on the life of its followers.

Divine teaching:—The most delicate aspect of religious teaching is the argument about the reality and existence of God. Undoubtedly, the Zoroastrian Religion is very explicit in this respect. The belief in the sanctity of Elements, Stars and Angels is present in the religion of Iran, and likewise other great religions have not purged themselves of such beliefs.

The religion of Zoroaster puts forth a great and high Ideal and Philosophy of there being One Supreme Existence, but the great students of the past have followed that ideal very little.

The Greeks at that time were polytheistic. But their (philosophers were under the influence of the Iranian religion and had imbibed some of its religious precepts. The great ideal of Divinity found in the Zoroastrian religion drew the attention of Dr. Nietzsche, the great German philosopher of the present time, who considered Zoroaster the Only Perfect Man.

Moral teaching:—The religion of Iran has not merely contented itself with external rites and tenets, but great stress is laid on Action. The Avesta is full of instructions on moral well-being, such as purity of mind and body, honour, honesty, bravery, respect, forbearance, fulfilment of promise, sacrifice, helping others, charity, training cattle, agriculture, etc.

مواد تحصیلی در مدارس نوشتن و خواندن و آشنائی با احکام و
 اوراد مذهبی و عادات و مراسم مملکتی و تربیت و تمرین کامل اخلاقی و
 مهارست در اقسام ورزش و ریاضت بدنی بود در مراحل عالی تحصیلی
 جوانان پیش مویدان حکمت مغان می آموختند^۱ گرچه این تعلیمات عمومیت
 نداشت و بطور کلی درباریان ازان استفاده بیشتری می نمودند ولی در هر
 صورت تأثیرات آن در تمام مملکت محقق بود زیرا چنانکه مکرر اشاره شد
 تلقین و تربیت اخلاقی خاصه تعلیم صداقت و راستگوئی بحدی مورد توجه
 مرییان ایران بوده است که ناچار مدارس آزمان هرچه هم محدود بوده
 باشند مرکز انتشار قدسیّت و کانون فضایل و تقوی و دیگر ملکات عالیّه
 انسانی بوده است نه بتمنها مورخین و نویسندگان یونانی مانند هرودت و کز
 نفن و استرابور و نیکلای دمشقی^۲ از تعلیم و تربیت ایران قدیم باهمیّت
 زیاد صحبت داشته اند بلکه حکیم عظیم الشان افلاطون هم توجه مخصوص باین
 مسئله نموده و در رساله موسوم به آلکیبیادیس طرز تربیت شاهزادگان
 ایران را در تحت نظر مربیانی که «دانشمند ترین و حق پرستین و
 پرهیزگار ترین و شجاعترین» مردمان بودند شرح داد^۳ خلاصه آنکه تعلیم
 و تربیت ایران قدیم بقول (راب) «بهترین صورت جلوه روح ملت ایران
 در زندگانی بود زیرا در روح جوانان معنویتی تولید می کرد که در همه عمر
 راهبر آنها باشد و قوای جسمانی آنها را طوری پرورش میداد و ورزیده مینمود
 که در آینده يك فرد کار آمد و توانا شده و بوطن خود خدمت نمایند»^۴

دزاشیب - شیران - طهران ۲۰ شهریور ماه ۱۳۱۲

۱ Nikolaus Damascenus Fragm. 67 - بلو تارك (Plutarchos)

شرح حال اردشیر - افلاطون رساله آلکیبیادیس

۲ برای مراجع مفصل این نویسندگان به مقاله مفید راب رجوع شود

۳ افلاطون آلکیبیادیس متن فرانسوی ترجمه M. Croiset پاریس ۱۹۲۵ ص ۱۲۱

۴ مقاله راب در ZDMG ج ۲۰ ص ۱۰۳

پلینیوس مورخ رومی آمده هر میپوس مزبور کتابی راجع به عقاید منان نوشته و در آن از يك كتاب بسیار مفصل منسوب به زرتشت بحث کرده هم چنین است اخباری که راجع باین مسئله از نیکلای دمشقی و دیو کرسستوموس و امثال آنها رسیده^۱ گذشته از کتب دینی کتابهای دیگر وجود داشته است از آنجمله و قایعنامه یا روزنامه‌های درباری است که کنزیاس طبیب یونانی اردشیر در کتاب خود اشاره بدانها کرده است^۲ نیز در توراۃ از آنها ذکری هست^۳

معارف ایران منحصر بکتب و کتاب و اوراق و صحایف نبوده بلکه رسم تعلیم و تربیت نیز در ایران رایج بوده است از کتابهای معروف معاصر هخامنشان یکی کتاب «تربیت کوروش» تالیف کزنفن است که در فصل اول آن از رسم تعلیم و تربیت ایران صحبت شده از وجود داشتن مدارس درباری در ایران سخن بمیان آمده هم چنین مؤلف مذکور در کتاب دیگر خودش موسوم به «لشکرکشی» اشاره به تعلیمات در ایران نموده است^۴ در این مدارس تنها تعلیم منظور نبوده و به تربیت اهمیت مخصوص داده می شده و بواسطه انواع ورزش و ریاضتهای بدنی و دروس اخلاقی و تعلیمات عملی جوانان را جسماً و روحاً شایسته و سالم و کارآمد و فداکار و بردبار بعمل می آوردند^۵

Dio Chrysostomus, Nikolaus Damascenus, Grundriss d. Ir. ۱

Philolog Ab. II P. 32

E. G. Browne A Lit. Hist. of Persia Vol. I. P. 20. ۲

۳ توراۃ کتاب عزرا ۴/۱۵ و استر باب ۶

۴ در تحریر این مقاله متن الهانی کتاب تربیت کوروش ترجمه Woyte در دست بود و انوس متن فارسی آن که باهتمام مرحوم سردار اسعد بختیاری بوجود آمده حاضر نبود تفصیل تعلیم و تربیت ایران قدیم در کتاب «لشکرکشی» (anabasis) در باب نهم فصل اول است

۵ رجوع به قسمت تعلیم و تربیت مقاله سودمند راب در مجله ZDMG ج ۲۰ ص ۱۰۳ و بعد نیز «اخلاق ایران باستان» تالیف آقای دینشاه ایرانی

به تمدن زرتشتی اظهار داشته اند^۱ ایران قدیم هیچوجه از داشتن آثار علمی و ادبی محروم نبوده است خود مطالب فوق در دین و تشکیلات سیاسی مشعر است که ایرانیان قدیم در امور تعمّنی و عقل و منطقی داشته اند و ناچار در خوران تشکیلات علوم و معارفی بایستی داشته باشند

از شاهکار های مدنی ایران قدیم ترتیب الفبا بوده است یعنی ایرانیان علامات رمزی یا "ایدئوگرم" میخی بابلی را گرفته و آنها را با تدبیر خاصی مبدل به حروف صحیح الفبا نمودند و با این طریق قدمی بزرگ در تمدن برداشته شده تاریخ ترتیب این الفبا شاید دوره کوروش و شاید قدیمتر بوده^۲ بعید نیست که ایران گذشته از الفبای میخی که برای سنگنبشته صالح بود حروف دیگری برای کتاب و خط دستی داشته است از آثار معارف آترمان ایران که باقی مانده همان سنگنبشته هاست که مفصلترین آنها کتیبه داریوش کبیر است و آن حاوی نعت خدا و وقایع سلطنت و نام و نسب خانواده هخامنشی است ثبت وقایع بر روی تخته سنگها با صعوباتی که این کار خطیر داشت البته اهتمام ایرانی را به ثبت و ضبط نشان میدهد و ناچار صحایف و اوراق که نوشتن بر آنها بمراتب اسانتر است بوجود آمده و از بین رفته است و خوشبختانه دلایلی بوجود داشتن آنها در دست داریم اولاً ایران قدیم کتاب مفصل و مدون دینی (اوستا) داشته است و برای مدعا گذشته از اخبار کتب دینی زرتشتی مانند بندهشن و دینکرت و غیره و روایات تواریخ اسلامی مانند تاریخ طبری و مروج الذهب و التنبیه والاشراف مسعودی و فهرست ابن الندیم اخبار معاصر و مستقیم از یونانیها در دست است که از قدیمترین آنها خبر منقول از هرمیپوس (Hermippus) نام از میری است که قرن سوم قبل از میلاد میزیسته بموجب آنچه در تاریخ

M. N. Dhalla :—Zoroastrian Civilization, Chap. XXXIII ۱

۲ مقدمه کتاب خطوط میخی و ایشاخ Weissbach "Die Krilinsch. d. Achemeniden"

بوده از اصول محاکمات ایران یکی نیز آن بود که در موقع حکم بر علیه شخص اعمال بد و نیک او را می سنجیدند یعنی سابقه احوال او را در نظر می گرفتند و اگر شخصی نیکنام و خوش عمل بود منظور می داشتند و اهمیت این ترتیب بر واضح است^۱

نکته ای که ذکر آن قبل از خاتمه دادن باین ملاحظات مختصر لازم است آن است که بعقیده فلاسفه حقوق پایه و بنیان تشکیلات قضائی هر جامعه همانا حس حقپرستی و عدالتخواهی افراد آن جامعه است ملتی که افرادش فطرتاً بد اخلاق و غدار و حق کش باشند قوانین در بین آن ملت مصداق واقعی پیدا نخواهد کرد و جز زینت ظاهر و الفاظ و عبارات نخواهد بود از اقوال مورخین یونان و روم و از آنچه در اوراق فوق بطور اشارت مذکور افتاد نیک پیداست که حقوق و عدالت در ایران کاملاً منطبق با اخلاق و ملکات و تقوای مردم بوده و توده ایرانی با احساسات درستکاری و حق خواهی مشحون و روح عامه طرفدار احقاق حق و ادای وظیفه و حمایت مظلوم و دفاع از ظالم بوده است^۲

۳- معارف

میتوان گفت معارف بهترین میوه و میزبان تمدن ملل است مقصود ما از معارف مجموع اناریست که مشعر باشد به درک شئون عالم و حقیقت آدم باقوه فکر مرتب و استدلال و ثبت و ضبط و تعلیم آنها ایران قدیم ازین حیث بی پایه رقیب خود یونانستان نمرسیده ولی از طرف دیگر برخلاف زعم آقای منکجی دالا که در کتاب بسیار سودمند خود موسوم

^۱ Ibid P. 433

^۲ راجع بقوانین ایران بطور کلی رجوع شود هرودت کتاب اول ۱۳۷ کتاب سوم ۱۴ و ۳۱ کتاب پنجم ۲۵۰ کتاب هفتم ۱۹۴؛ ایضاً استرابو فصل پانزدهم

احتیاجات و تلفیق و تدوین قوانین نصیب ملتی است که استعداد و بصیرت داشته باشد

ایران قدیم اگر هم در وضع و تشکیل قوانین و نظامات بپایه دولت امپراطوری رم نرسیده قطعاً در ابواب فضیلت سبقت داشته و نمونه و پیشرو واقع شده است آنگاه که دولت هخامنشی با عظمت و انتظام مخصوصی حاکم قسمت اعظم دنیای متمدن بود هنوز رم در ابتدائی ترین مراحل تاریخ خود سیر میکرد در ایران قبل از دوره هخامنشی قوانین و تشکیلات قضائی وجود داشته و دولت مادی ازین حیث مراحل طی نموده حتی صورت محاکمات در آن مملکت ضبط می شده و از نظر شاه می گذشته است^۱ تشکیلات حقوقی در دوره هخامنشی وسعت یافته و قضاة لایق درستکار منصوب بمحاکم شده و در فوق محاکم عادی يك محکمه عالی مرکب از هفت عضو شبیه محکمه تمیز امروز وجود داشته است^۲ در جریان محاکمات و اجرای عدالت و بیطرفی بعد افراط دقت می شده و حکم غلط و ارتشاء مستلزم جرای اعدام نسبت به قاضی بوده است چنانکه هرودت از دو قاضی بنام سندوک و سیزامنه نام برده که بدینطریق محکوم باعدام شدند^۳ بیطرفی قاضی در نتیجه این دقت و تعقیب بجائی رسیده بود که رکوک نام قاضی در حق پسر خود کرتومه حکم اعدام صادر نمود^۴ گفته اند داریوش اول کسی بود که امر کرد مشاجرات و مخاصمات اشخاص رجوع بمحاکم بشود و انتقام و خونخواهی شخصی موقوف گردد نیز انبیا شاه اول شخصی بود که حکم کرد متهم را از مجرم تفکیک نمایند و مدتها بعد بود که دولت رم باین اصل مهم حقوقی پی برد و آنرا اتخاذ کرد^۵ بنا بروایت گرفتن وضع این اصل در زمان کوروش

۱ در کتابهای دانیال و استر تورات صحبت از قوانین مادی و پارس شده (دانیال ۱۶/۱ استر ۱/۱۹) ایضاً رجوع شود به هرودت کتاب اول باب ۱۰۰

۲ رجوع بکتاب بریسونیوس Brissonus, de pego. pers. principatu I 33.

۳ و ۴ هرودت کتاب ۷ باب ۱۹۴ و کتاب ۵ باب ۲۵ و کتاب ۳ بابهای ۱۴ و ۲۱

۵ رجوع مفتة الله ایران Grundr. d. Iran. Philolog. Abs. III P. 434

می باشد^۱ تعیین اوزان و مقیاسات و ضرب سکه نقره و طلا (در يك) و ساختن جاده های مهم تجارتي و تربیت برید (پست) جمله از تشکیلات مفید دولت داریوش بود هرودت از يك شاهراه بحث میکند که از شوش تا سارد امتداد داشته و بطول ۴۵۰ فرسنگ بوده و صد و هفت ایستگاه خوب و راحت بریدی داشته است^۲ رسیدگی بحساب مالیات نقد و جنس ممالك وسیع بین هند و مصر که تنها نقدی آن را چهار ملیان لیره انگلیسی تخمین کرده اند^۳ البته کار آزموده و ترتیب علمی یخته میخواست صنایع حجاری و ساختن قصر ها که گاهی در زیبایی برای یونانیها سر مشق و نمونه اتخاذ می شده^۴ و ثبت سنگنبشته ها که تنها در بیستون قریب هفتاد و پنج هزار علامت میخی کنده شده دلیل ذوق صنعتی است اگرچه صنعت ایران قدیم بطور کلی در تحت نفوذ همسایگان واقع شده ولی از حیث اسلوب در بعضی موارد مانند کلمنراشیهای مخصوص و سبك سرستونها و سقف تالار های بزرگ و نظایران ایرانیان قوه ابتکار نشان داده اند^۵

۳- حقوق

ارمبانی مهم تمدن یکی ایجاد حقوق و وضع قوانین یعنی تعیین حدود و اختیارات متقابل افراد و جمیعتهاست درك روابط اجتماعی مردم و فهمیدن

۱ ZDMG جلد ۲۰ ص ۱۱۸ و ما بعد

۲ کله برید بقول خوادزمی در مفتاح العلوم کله فارسی است و عرب از ایران گرفته و از ماده بردن آمده هرودت کتاب پنج باب ۵۳ ایضاً کتاب دالا مذکور در ذیل

۳ Maneckji N. Dhalla: Zoroastrian Civilization, Oxford 1922

P. 239

۴ بنا بقول یلو تارك بریکلس فرمان داد در ساختمان (اودنوم) یعنی تالار موسیقی قننه قصر شاه ایران را اتخاذ نمایند (متن انگلیسی یلو تارك ترجمه Dryden نیو بورک ۱۹۳۲ شرح حال برنکلیس ص ۱۹۳)

Parrot and Chipiz: Hist. of Art in Persia, London 1892

P. 66, 87

ملت ایران نیز اورا بدیده یدر و پرستار میدید^۱ بعد از این اجتماع و باز کشت بود که یهود کتب تورات را تلفیق نمودند و اخبار ملت و روحانیان خود را تالیف و تثبیت کردند و بقول مورخ معروف امریکائی بر بستند بقای مذهب یهود و یا بواسطه نشئت مذهب عیسوی در سایه همین حمایت ایران بود^۲

اگر دولت هخامنشی گاهی سیاست تأدیب و خشوتی نسبت با اتباع خود روا داشته معمولاً برای پیشگیری از شورش و خیانت و ملوک الطوائفی بوده چنانکه از کتیبه بیستون نیز مستفاد میگردد نیز سختگیری‌هایی که بعضاً نسبت بمعابد اقوام رو داده تنها وقتی بوده که حوصله ایرانیها از بت پرستی و شرك و صورت پرستی و ظاهر سازی آنها تنگ می شده و خیانت و توطئه ای از روحانیان کشف می گردیده در آنصورت بساط آن بتخانه ها را برمیچیدند چنانکه اخباری ازین قبیل از هرودت و دیودور و سیسرو و غیرهم رسیده است^۳

از کارهای مهم اداری داریوش تقسیمات سیاسی مملکت و تعیین ایالات و نواحی مالی و نصب مامورین کار آزموده لایق بود که در مدارس درباری تربیت می شدند مانند شهربان و ارگیت و مامورین نظامی و منشیان و مفتشان^۴ طرز اداره و نظامات و ترتیبات دولتی بان خوبی تا آثرمان سابقه نداشته و بمبالغه دلیل استعداد فطری و ذکاوت جبلی و آزمایش و بصیرت ایرانیان

۱ رجوع بکتاب ایرانیان راشیل (اسکیلوس) و هرودت کتاب سوم ۸۹ و ۱۶۰ شود

۲ I. H. Breasted: Ancient Times N. Y. London, P. 217

۳ ZDMG جلد ۲۰ ص ۸۰ أيضاً Marquart: Untersuchungen Zur

Gesch. Von Eran Grothningen 1896 II P. 147

۴ مامور نظامی را یونانیها کارائوس ضبط کرده اند و معلوم است ریشه (کار) بمعنی چنگ است که از کلمه کارزار نیز مشهور است ارگیت - رئیس ارگ یا قلعه ارگیدی متعصب بزرگ نظامی بوده و در دوره اشکانیان و ساسانیان نیز وجود داشته رجوع شود بتاریخ ساسانیان تألیف کریستن سن Christensen

"دولت ایران به آفتاب مانند بود که همه جامی تابد و هر ذره ای را در خور احتیاج و استعدادش از خود بهره مند می سازد اندولت نیز شماره زیادی از ملل مختلف را در زیر فرمان خود جمع کرده حق هر ملتی را بخودش واگذار میساخت"^۱

رعایت حقوق و ازادی ملل تابعه یکی از مراحل بزرگ ترقی و تکامل معدود است اقوام وحشی تحمل عادات و حریت غیر را ندارند خاصه وقتی حاکم بر آنها باشند ولی تمدن بردباری و حوصله و بزرگ اندیشی و فراع بینی می آموزد. از مرحله تنگ و بدوی تعصب جاهلانه "بمرحله بردباری رسیدن در تاریخ بشر وقعه عظیمی است و در نتیجه هزار ها سال خونریزی بوجود آمده دولت ایران در همانصبر این اصل را تا حدی عملی کرده یعنی با ملل مغلوبه معمولاً رفتار عادلانه نمود و باصول و آیین آنها احترام روا داشت و گاهی سلطنت آنها را ابقا کرد و معتقدات آنها را تقدیس نمود این روح بزرگ دولت هخامنشی را کوروش در فتح بابل کهبوجه در فتح مصر و داریوش در فتوحات خویش نشان داد^۲ کار بجائی رسید که خود شاهان در معابد ملل مغلوبه حاضر شده و شرکت در مراسم و آیین آنها نمودند^۳ خصوصاً ملت بنی اسرائیل مورد حمایت مخصوص این دولت گردیده همه از اسارت رها شدند و شتات خود را جمع کردند و بمواطن خود باز آمدند و معابد ویران خود را تعمیر کردند و ازین حیث است که انبیاء بنی اسرائیل دولت ایرانرا ستودند و کوروش را مسیح موعود نامیدند^۴ چنانکه یونانیان نیز همان پادشاه را بزرگ و سیاس و عادل شمرده اند و بموجب اخبار آنها

Fr. Hegel: Vorlesungen uehen die Phil. d. Creschichte, ۱

Reclam, P. 253

Grund d. Iran. Philolog. Als. III 415-431 و ۳ بطور کلی مفاید

و منابع (یوستی) در این قسمت قابل مطالعه است

۴ تورات کتاب اشعیا نبی باب ۴۵

و در قدیم در ایران نیز این کلمه در عین حال معنی ولایت و مملکت میداد چنانکه کلمه "پولیس" یونانی و "سیویتاس"^۱ بلاتینی همان مقصود را افاده میکرد در عرب نیز گاهی مدینه همین استعمال را داشته^۲

دولت عبارت از تشکیلات حقوقی و جغرافیائی مرتب و معینی است که يك جامعه آنها بوجود می آورد و آن تشکیلات به حفظ و ترقی روابط و اعمال فردی و ملی و بشری آن جامعه خدمت می نماید^۳ پس بموجب این تعریف که از میان تعریفهای متعدد انتخاب شده دولت در نتیجه قصد و شعور و انتخاب و لیاقت افراد جامعه بوجود می آید و نقص و کمال آن میزان نقص و کمال آنها است و پیداست که این موسسه نمونه تمدن جامعه ایست که آنها بوجود می آورد

دولت ایران باستان با جماع مورخین مظهر بهترین تشکیلات سیاسی آرمان بود حتی یونانستان که در تمدن همدوش و رقیب ایران و از حیث علوم و حکمت و ادبیات بما برتری هم داشت از لحاظ دولت و تشکیلات آن قطعاً نسبت بما عقب میماند دولت هخامنشی بهترین مظهر تمدن سیاسی آنصغر گردید نخستین بار در تاریخ بود که ایران دولتی که قوانین اصلی و تشکیلات آن در فوق حکومتهای محلی و ملل و اقوام تابعه بود بوجود آورد و يك سیاست مشترك مفید تعقیب نمود^۴ بقول هیکل فیلسوف نامدار المان

۱ Civitas, Polis کلمه مدینه در بعضی استعمالهای مؤلفین مشهور اسلامی مانند ابن خلدون گذشته از شهر یعنی اصطلاحی معنی ولایت و مملکت میدهد "مدینه الناضله" هم ترجمه همان پولیس افلاطون است شهر (شهره) در ایران قدیم اغلب بدین معنی استعمال می شده و ایرانشهر معنی مملکت ایران میداده و شهره یاون (شهربان = ساتراپ) یعنی والی ابائی بوده

۲ رجوع کنید به مقدمه ابن خلدون

۳ Jellinek: Allgemeine Staatslehre, Berlin 1922 P. 129

Grundr. d. Iranischen Philolog. Ab. III P. 433 (Straßburg

1896-1904)

قوانین اصلی و فرعی زیاد دینی يك مشت اعمال ظاهری را اجرا داشته و از صفای باطن محروم بودند و انبیای آنها در هر دوره ازین آئین قشری اقوم شکایت و ناله و لعن و طعن می کردند^۱ دین ایران قدیم بدون مبالغه تاثر عظیمی در افراد کرده و واقعا ملتی که در زندگانی آنها آئین راستی و پاکی جلوه نموده بوجود آورده در تمام اخبار و تواریخ اندوره از هرودت و کتزیاسی و کزنف و غیرهم صحبت از درستکاری و مروت و سلامت نفس و مردانگی و کوشکاری و خوش عهدی و حقپرستی ایرانیان بمیان آمده و آنها را در معاملات خصوصی و عمومی امین و صادق القول شمرده اند ایرانی از حیث جسم ورزیده و نستوه و از زحمت ترس و پاك و از حیث روح مؤمن و خیرخواه و حقیقت خواه بوده است معاونت بغیر و سخاوت و اعتدال و عمران دوستی ایرانیان جلب نظر مخصوص معاصرین را کرده و مورخین از هرودت و توکیدیدس و امپه دوکلس از ان صفات با عجاب یاد کرده اند^۲

۲- دولت

تشکیل دولت از موقعیت های بزرگ بشر و از ایات تمدن اوست اقوام ابتدائی در حال ساده گروهان متفرقه و کم ارتباط و بی هدف زیست میکردند و يك قویدست یا ریش سفید آنها را اداره میکرد جا و مسکن و حدود معین نداشتند روابطشان نسبت بهم معلوم نبود و یکمشت عادات بدوی برای اداره آنها کافی بود تمدن احداث دولت کرد چنانکه خود مفهوم کله تمدن مشعر براین است بشر از حال بدات باختیار مسکن و از خانه بدوشی بساختن شهر یا "مدینه" ترقی کرد شهر اولین مرکز رشد و نمو و ترقی بشر بود

۱ برای مثال رجوع شود به کتاب عاموس نبی در تورات

۲ راجع بزندگانی اخلاقی و قوای ایرانیان قدیم و شهادت نویسندگان یونانی و رومی از هرودت و کتزیاسی و کزنف و یلو تارك و دیو دور و استرابو و آگاباس و دیگران رجوع شود بمقاله سود مند راپ Z D M G جلد ۲۰ مخصوصا ص ۱۲۴-۱۲۳

هدف ایات اخلاقی اوستا بار آوردن انسان کامل است. بهترین صفات انسانی مانند پاکی و شجاعت و شرافت و درستکاری و ادب و احترام و بردباری و وفا بمهد و نیک اندیشی و راستگوئی در فصول و ابواب اوستا بتکرار ذکر و تلقین شده. نیز دین زرتشت دین مساعی و کوشش و تعاون و فداکاریست که بشر را باسول تمدن جسمانی و مانند زراعت و فلاح و بناسازی و تربیت اغنام و احشام و نظایران هدایت کرده و ایرانیان را از بهت و استغراق و فنا و عطالت مرعاضین هند بدر آورده و آباد کردن این جهان فرمان داده و دنیا را مزرعه آخرت قرار داده است.^۱ می توان گفت در هیچ یک از ادیان قدیمه مسئله اخلاق این مایه مورد توجه خاص قرار نیافته. در شرایع ابتدائی غالباً یکمشت عادت دستور عامه میگردد در صورتیکه در دین زرتشت اصول عقلی و مبانی عالی دقیقی در تعیین فضایل خصایل انسان مقرر است که حتماً دلیل دقت نظر و صفای فکر روحانیان و مربیان ایران قدیم است.^۲ در این آئین هر فرد مأمور است بنوبه و نسبت خود در اعلاء کله حق و یاری به اهورمزده خدای بزرگ بکوشد و در تسریع زوال سلطه شرّ و فساد فداکاری نماید و خود را از هر گونه بدی و پلیدی دور داشته و در هر اقدام نیک سهم کند ازین تکلیف و امثال آن بخوبی روشن است که دین مزد یسنی قائل باراده مختار و مسؤولیت انسان است.^۳

۳- تأثیر احکام و عقاید زرتشتی در زندگانی - در انجیل نوشته اند درخت را از میوه اش توان شناخت. بسا از ادیان که احکام و قوانین مفصل داشته اند ولی انعکاس آن قوانین در عمل پیروان آن کمتر مشهود شده. بهترین نمونه برای این حال ملت بنی اسرائیل بود که در ادواری باوجود داشتن

۱ رجوع کنید به کتاب اخلاق باستان تألیف آقای دینشاه ایرانی از سلسله انتشارات انجمن زرتشتیان و مقدمه یشتها ترجمه آقای پور داود

۲ رجوع به مقاله منید راب Z D M G جلد ۲۰ ص ۹۴

۳ رجوع به کتاب جکسن Zoroastrian Studies, N. Y. 1928 II P. 219

حتی متاخرین ازمان هم باین حقیقت پی بردند چنانکه سیسرو حکیم خطیب و نویسندۀ رومی گفته "گویند خشایارشا بدستور مغان معابد یونانستان را ویران کرد زیرا یونانیان خدایان را در میان چهار دیوار محصور کرده بودند در صورتیکه هر جا برای خدایان باز و آزاد بایستی بشود زیرا همه عالم معبد و خانه خدا یانست"^۱ این ذوق عالی ایرانی واقعاً کلام معروف لائینی *ex oriente lux* را تأیید میکند از حکما و دانشمندان معاصر مانند دار مستر و راپ نیز بهمین مسئله برخوردند و رمان نویس تاریخشناس معروف سوئدی اشتریند برگ در کتابش نوشت که ایرانیان وقتی در زمان خشایارشا به آن رفتند به آئین بچه گانه یونانیها می خندیدند^۲ هم چنین علو این عقیده و نیز عقیده زمان فاطر لایتناهی (زروان) و درك وحدت و تسلسل ادوار تاریخ که در دیانت زرتشتی بود جلب نظر بزرگترین حکیم مبتکر و شكك عصر ما یعنی نیچه آلمانی را بنمود و او زرتشت را نمونه انسان کامل شمرد^۳ خلاصه آنکه اگر این قسمت معنوی توحید آئین زرتشتی را با دیگر تعالیم عالیه آن دین مانند تعلیم خلود نفس و وجود يك عالم اخروی روحانی و نظایران در نظر بگیریم ناچاریم بعلو درجه تمدن محیطی که این دین محصول انجاست قائل گردیم

۲- اخلاق - از ارکان تعلیمات ادیان یکی نیز احکام اخلاقی است دین مزدیسنی تنها اکتفا به نظریات و عقاید صرف نکرده بلکه توجه خاصی به اعمال و افعال مردم نموده و دستورهای مفید برای نشان دادن بهترین راه و رسم زندگانی صادر کرده است کتب اوستا از گانهایی که قدیمترین قسمت آنست تا خرده اوستا شامل احکام گوناگون در اخلاق حسنه است

۱ قتل از راپ Rapp. مقاله مذکور فوق در Z D M G جلد ۲۰ ص ۸۰

۲ "Also. Sprach Zarathustra" A. Kroner Verlag Leipzig
1922. Strindberg : Der Habbkreis Van Athen

۳ رجوع کنید ب مقدمه کتاب "چنین گفت زرتشت" بقلم خواهرشی

دیانت مشرك و بت پرست و دارای عقاید سخیف عامیانه بود عده از حکمای اولین مانند سقراط و افلاطون و ارسطو و گزنوفانس برخلاف عامه ذوق توحید پیدا کردند و به خرافات عوام خندیدند بطوریکه گزنوفانس گفت: "مردم تصور میکنند خدایان تولید می شوند و پوشاك و نطق و شکل دارند... ولی در حقیقت يك خدای بزرگ هست که نه جسماً شبیه به^۱ مردم است و نه روحاً" و با اینکه اینجانب برخلاف بعضی هموطنان که میخواهند بشام حب وطن اصل حکمت یونان را نیز از ایران بدانند معتقدم حکمت علمی محصول ذهن نقّاد نوابغ یونان است از طرف دیگر هرگز بعید نمیدانم که عقیده وحدت حق و کلیتاً عقاید متعال دینی واقعاً از ایران به افکار علمای یونان نفوذ پیدا کرد باشد چنانکه قوانینی در تاریخ برای قبول این نظریه داریم^۲ نهایت این تعلیم در یونان از حلقه فلاسفه تجاوز نمود و عامه یونانیان بهمان دین اجدادی باقی ماندند و دیانت یونان همی مخلوط با خرافه و داستان بود و بهمین جهت است که ایرانیان معابد و اصنام یونانیان را نه پسندیدند و طرز عبادت آنها را کوچک شمردند و از غفلت آنها تعجب و حیرت کردند چنانکه مورخین یونانی این حال را در یافته و یاد از آن کردند^۳

۱ راجع به توحید در دین زرتشت رجوع کنید Deter : Abriss and Gresch. and Philoso. Brilin 1923 P. 13 Zoroastrian Studies N. Y. 1928 P. 219
ایضاً ترجمه اوستا بقلم آقای پور داور و اخلاق ایران باستان تألیف آقای دینشاه ایرانی
W. Jacksen : نیز مقاله چکس و رفعة اللغة ایران Av. d. M. Philologin P. 629, (Ab. III)

۲ این موضوع مفصلتر ازین است که در اینجا مورد بحث شود اینک بطور اشاره از منابعی نام برده می شود تا ارباب تحقیق رجوع کنند، راجع به شاگردی کردن فیثاغورث در نزد موبدان ایران رجوع شود به تاریخ فلسفه یونان در سه جلد تألیف تسلر Zeller جلد اول هم چنین سبسر و De Fin. V 29 راجع به روابط انپادکلس (Empedokles) با ایرانیان رجوع کنید به فیلوسترآتوس Philostratos : Vit. Appoll. 12-3. — راجع به شاگردی ذمبقراطس در نزد ایرانیان رجوع شود به تسلر ایضاً — راجع بافلاطون و روابط او با متان — Diogen. Laert. IV 7.

۳ هرودت کتاب اول باب ۱۳۱ و ما بعد

انسان در ایزه از اصنام پرستی و ستایش حیوان و مذهب نجم و حلول و آلهه انسانی (Anthropomorphism) شروع کرده و بتدریج ترقی نموده تا به شناسائی خدای متعال که منزله از هر گونه نسبت است نایل آمده چنانکه در فوق اشارت رفت اگر فرضاً این چنین خدائی وجود خارجی نداشته و مخلوق ذهن بشر باشد چنانکه امثال فیرباخ دعوی کرده اند باز بطوریکه اشاره کردیم مراحل اعتقادات بشر نماینده مراحل استعداد و تمدن اوست

دیانت زرتشتی بلا تردید ازین حیث موقع بسیار بلندی در ردیف ادیان سابره احراز کرده باید اعتراف کرد در این دین آثار تقدیس عناصر و کواکب و فرشتگان همچنین عقیده تنویت موجود است ولی ادیان بزرگ هم توانسته اند از این جهات کاملاً آزاد گردند و عناصر و اشیاء این جهان از حیث قدرت و تاثیر و تلاء لوء و زیبایی و انتظام در نظر ایرانیان و اکثر اولاد انسان مظاهر الهی جلوه کرده^۱ و در واقع اهل هردین بزبان خود گفته: این "تولوا وجوهکم فتم وجه الله" بجهان خرم از انم که جهان خرم ازوست عاشقم بر همه عالم که همه عالم ازوست! در مسئله تنویت هم کار باین آسانها نیست: تضاد و تقاطب و تنازع اصلین از قدیم در این عالم بوده و جدول اضداد فیثاغورثیان^۲ از دیر باز بوجود آمده و کوئی تمام جهان مانند الکتریک بدو قوه مخالف منقسم گردیده و یکی ممت و در عین حال نفیض آن دیگری واقع شده است این تضاد مخصوصاً از لحاظ خیر و شر با نهایت شدت در طبیعت خود بشر محسوس بود و نظر شاعرین ادیان را جلب نموده است زرتشت بهمان اندازه که وجود خیر و عظمت او را درك کرده از اهمیت و استیلای شر هم توانسته است چشم پیوشد و آنرا در برابر روح خیر یا اسپنتمان در مقاومت و نزاع شدید دیده و قدرت کامل آنرا با نهایت

۱ رجوع کنید به تحقیقات مفید راب در مجموعه شرقی المانی جلد ۲۰ خصوصاً ص ۱۴۰
A. Rapp, ZDMG.

ر حسب استعداد دیر یا زود از محسوس بمعقول و از ظاهر بیاطن و از جزئی به کلی و از کثرت بوحده صعود و انتقال نموده و ادیان بزرگ توحیدی را بوجود آورده است

مطالعه دقیق تالیفات حکمای الهی و طبیعی که در اصل دین بحث نموده اند از افلاطون و رواقیون و ابیقریون تا کانت و هگل و فیرباخ و اشلاپر ماخر و اسپنسر و کنت و برکسون^۱ نشان میدهد که اعم از اینکه حقتعالی وجود واقعی داشته باشد یا نه در هر صورت طرز تصور و سبک فکر اقوام دران خصوص نمایند، درجه تمدن ان اقوام است یعنی هر چند قومی در دین روحانی تر و دقیق تر است همان اندازه متمدن تر است

با این مقدمه می توانیم تعالیم دینی ایران قدیم را میزان تمدن ان مملکت بگیریم در اینموقع بدون ورود به تفصیل و شرح مبانی دین زرتشت که دانشمندان مغرب و مشرق از انکتیل دوپرون و کلیکر و ما کس مللر تا کلدنر و اشپگل و تیله و جکسن و کریستن سن^۲ نیز علمای پارسی و ایرانی در اسول و احکام ان کتابها نوشته اند خلاصه ای موافق مقصود در باب این دین از سه لحاظ مهم بوجه ذیل اظهار میگردد و ان سه عبارت است از تعلیمات نظری یا الهیات و تعلیمات عملی یا اخلاقیات و تأثیر این دین در حیات پیروان ان

(۱) - الهیات - دقیق ترین تعلیمات ادیان بحث در حقیقت واجب الوجود است زیرا درك يك افریدگار که معنوی و روحانی مطلق است برای ذهن بشر انهم دران تاریخ کاری بون دشوار و ازین حیث است که

Kant, Hegel, Feuerbach, Schleirmacher, Spencer 1
Comte, Bergson.

Anquetil Du Perron, Kleuker, Max Muller, Geldner, 2
Spiegel, Tiela, Jackson, Christensen.

و مناسب چنان دید در این باب از چهار موضوع مهم که می توان آنها را چهار اصل تمدن یا ارکان اربعه ترقی و تکامل بشر بشمار آورد سخن بمیان آید و آن چهار عبارتست از (۱) دین و اخلاق (۲) دولت (۳) حقوق (۴) معارف. اینک تمدن ایران باستان از لحاظ این چهار موضوع مورد توجه قرار داده می شود.

۱- دین و اخلاق

از مظاهر مهم تمدن یکی دین است. بعضیها بموجب يك نظر معین تاریخی تمام تمدن بشر را بر دو قسم کرده اند تمدن جسمانی و تمدن روحانی. اساس تمدن جسمانی احتیاج معاش و اصل تمدن روحانی دین بود. دین نتیجه تأثر بشر در مقابل حوادث و مناظر عالم و محصول تفکر اوست در اشیاء و ایمان اوست بیک عالم معنوی و اخلاقی و اعتقاد اوست بوجود خیر و شر و خیر مطلق و وقوع تکلیف و مسئولیت و پاداش نیکی و سزای بدی. اگر فرضاً آغاز دیانت چنانکه بعضی علمای طبیعی گویند از ترس و تأثر و حیرت بوده تکامل آن قطعاً از حس کالپرستی انسانست. سر تمام ترقیات عالم همین کالپرستی است که فکر بی انتهای بشر منبع کمال مطلق را که هیچگونه نقص بدو راه نیابد چسته و آن سائق تمام نهضتها و جنگها و صلحها و شرایع و ادیان و علوم و صنایع و ادبیات و اشعار وی بوده است. کمال مطلق خدای افریدگار بزرگ است تعالی شانه که هر ملتی او را بزبانی خوانده است و بقول حکیم المانی لنینتز اگر چنین خدائی نبود بشر بسائقه کالپرستی مجبور بود یکی را خلق کند!

جلوه این فکر کمال و حس دینی در ضمیر اقوام بدرجه اختلاف تمدن و قابلیت آنها مختلف بوده و ملل از سجده اصنام و ارباب انواع و حیوان و انسان شروع کرده به سجده خدا رسیده اند یعنی ذهن تا تراش بشر ابتدائی

مسافت و خشکسالی و آفات و امراض و بی خبری و بی سوادى و نظایران غلبه کردند و از خود طبیعت برای مدافعه از خشونت او و استفاده از دقایق او وسایل تراشیدند تا سر انجام عناصر را تابع فرمان خود ساختند و به دورا دور «هفت کشور» ناخستند و بر آب و خشکی پرچم ظفر افراختند یعنی در يك کلمه فکر را بماده مسلط کردند و قدم فراتر نهاده در عالم فکر و نظر نیز آزمایشها نمودند و علوم و حکمت را بوجود آوردند و ازان مرحله نیز صعود نموده در حقایق معنوی و مسائل فوق الطبیعه غور کردند و ادیان بزرگ بوجود آوردند و در آن وادی سرمشق ها و قوانین روحانی اخلاقی تشکیل دادند و بشر را برای عروج در مدارج ترقیات مادی و معنوی رهبری نمودند.

اکنون جای آنست بعد ازین دیباچه سخنی چند گرچه باختصار در تمدن ایران باستان گفته آید و در استعداد مدنی ایرانیان در دوره مادی و هخامنشی ملاحظاتى اظهار گردد بشرطیکه از مبالغه و کزاف و غرور ملی از طرفی و غرض و دشمنی و کوچک شماری از طرف دیگر اجتناب شود و با نهایت بیطرفی از این مطالب بحث گردد و بواسطه سخنان کوتاه و جمله های مفید و مختصر نموده آید که ایا ایران قدیم واقعا استعداد معنوی داشته و راه جلوه دادن آن استعداد را در عالم خارجی آشنا بوده است یا نه؟ اما اینکه برای این آزمایش فلمی دوره مادی و هخامنشی انتخاب شد از جهتی برای آنست که تاریخ قبل از اندوره ایران روشن و مدون نیست پس آن قدیمترین دوره تاریخی ایرانست از طرف دیگر ادوار بعد خاصه دوره ساسانی بعصر ما نزدیکتر و شواهد تمدن آن دوره باهر تر از آنست که محتاج استدلال و مورد قبل و قال گردد.

پس در این مختصر تمدن ایران در دوره مادی و هخامنشی منظور نظر گشت و برحسب لزوم ایجاز و اختصار رأی نگارنده تنها بانتخاب چند اصل از اصول تمدن و بحث در کیفیت ظهور آنها در ایران قدیم قرار گرفت

پس اشخاصیکه از يك تمدن مادی بحث می کنند در واقع از این لحاظ سهومی نمایند چرا که تمدن مادی بمعنائی که آنها قصد میکنند وجود ندارد زیرا تمدن تنها يك حقیقت روحی است. تمدن مادی یعنی تجسم قوای معنوی انسان در ماده یا ظهور استعداد قوای عقلی بشر در عالم طبیعت و اگر بخواهیم با اصطلاح قدما صحبت کنیم در تمدن مادی ماده تنها هیولی است و در حد امکان صرف است و تمدن از فکر و اراده و علت نمائی انسانی است که ماده را صورت و فعلیت بخشیده.

وقتی در آثار و ادوات و نقوش و منحوتات و ابنیه و عمارات و کتب و تعلیمات و دین و معتقدات ملل متمدن قدیم عالم مانند ملت بحرالجزایر و یونان و رم از این لحاظ غور نمائیم خواهیم دید این همه آثار تعبیر های ناقصی هستند از قوای روحی و استدلال و تعقل آن ملل.

پس میزان تمدن ملل مربوطست به تصرفی که آنها در نتیجه فکر و تدبیر در طبیعت کرده اند. ملل ابتدائی وحشی طبیعت را بدون تغییر و اصلاح گذاردند و خود زبون قوای وحشی آن شدند و باد و باران و سیل و طوفان و امراض و فصول و شهر و بالجملة تمام حوادث ارضی و سماوی در احوال آنها حاکم بود و آنها غرق غراس و اضطراب شبان و روزان بمعجز و دعا و تضرع و ندبه و ناله بسر می بردند و با نذر و فدیة و اعتاق و هدی و قربانی میگذراندند. خوراك و پوشاك و مساكن آنها همان بود که طبیعت خشن بار می آورد. روابط اجتماعی آنها همان بود که طبیعت بمیان آورده بود و جمله اسیر یکمشت عادات بودند.

اقوام متمدن با طبیعت خام چنگ به چنگ زدند و آنها برای تطمین احتیاجات خود بر خود رام کردند و سینه آنها شکافتند و به استخراج و استخدام قوای آن نایل گردیدند و به ظلمت و طوفان و گرمی و سردی و

تمدن ایران قدیم

نگارش دکتر رضا زاده شفق

دانشمندان بشر از زمان افلاطون و ارسطو تا زمان حاضر در معنی تمدن و حضارة و عمران و تکامل غورو تحقیق نموده و عقاید گوناگون اظهار داشته اند. در این موقع بدون وارد شدن به پیچ و خم آن افکار و تشریح و مقایسه آن عقاید و اثار جمله ای چند در تعریف مفهوم تمدن که بنظر نویسنده این سطور جامع و مفید می آید برسم مقدمه ذکر می شود.

تمدن عبارت است از بروز و تاثیر قوای روحی در مقابل قوای مادی کارتمدن همانا جلوه عقل و اثار عقل است در برابر طبیعت وحشی هر جامعه ای که روح اش جواز اثر و عقلش نافذ تر و فکرش پیخته تر و عمیق تر است متمدن تر است. گویی میان طبیعت درشت ناتراش و عقل و منطق اقوام از ازل جنگ بوده و هر قومی باندازه تفوقی که از راه عقل بمحیط مادی خود داشته و غلبه ای که بحکم فکر به طبیعت کور کرده بهمان اندازه موقعش در سلم تکامل بلند بوده است. از کندن غار و تراشیدن سنگ و ساختن دریاچه و بنای مساکن و تهیه اسلحه و اقدام به چوبانی و زراعت و اختراع الفبا و وضع قوانین و ایجاد ادیان شروع کرده تا ساختن آسمان پینا و زیر دریائی و اختراع بی سیم و رادیو فوتوگرافی و تالیف اسکولوپیدی و تاسیس دولتهای بزرگ جمله نتیجه فکر جوال و بی آرام بشر در مواجهه با طبیعت خام و خشن بوده است.

بواسطه تمدن روح بشر در ماده نقش بسته و فکرش طبیعت را بخود رام کرده و عقلش باستخراج قوای مکنونه در عالم مادی فائق آمده است.

English summary of the foregoing Persian paper.

IRAN'S PRE-ISLAMIC POETRY.

BY RAHIM ZADEH SAFAVI.

Nothing is more strange and wonderful in the traditions and writings of the Moghol period than their statement that Iran of the pre-Islamic period had no poetry at all, and that all poetry came from the Arabs. The reason of this erroneous statement is due to the fact that the poetical meter of the pre-Islamic period differed from the present one.

Fakhri Gorgani, in his *Vis va Ramin*, speaks of Pahlavi poetry, but does not believe in the independent profession of poets. In the pre-Islamic times, people were greatly interested in literature and poetry, and the poets generally came from noble and highly born families. In the royal court, it was a practice that every king, on his accession to the throne, had to give expression to his aim in life and offer kingly advice, of which many have been quoted by Ferdowsi and Mohammad Jarir Tabari. Mas'oudi has referred to these kingly pronouncements in his *Morrawej-ol-Zahab* and says that he has taken all of them from *Akhbar-el-Zaman* which is unfortunately not available now.

Poetry in itself is dependant on musical tunes, so that it may be nicely sung, accompanied with instruments, and so a poet must necessarily be a singer also.

The present hymn and anthem of Iran, which the poets composed with the help of musicians, are much similar to those of pre-Islamic times. *Bahr-e-Tavil* and *Couplets of Fahooliyat* also are of the same category. The poetical contest of Barbad and Nakhiya accompanied with their own music is the best proof of the existence of the pre-Islamic poets.

The musicians of that time claimed a high and respectable position. In the time of Bahram Gour, the poets enjoyed a status of the fourth degree in the royal court.

Some of the names of musical notes of pre-Islamic period which we possess are:—*Keen-e-Siyavoosh*, *Keen-e-Dara*, *Meher Ganeh*, *Bahmangah*, *Nowroozi*, *Khusro Shirin*, *Hormuzd Rooz*, *Setayesh-e-Khusro*, *Barbad Sorood*, *Nakissa Sorood*, etc.

کین سیاوش - کین دارا - مهر گانه - بهمنگانه - نوروزی - خسرو
 شیرین - هرمزد روز - ستایش خسرو - باربد سرود - نکبسا سرود و غیره
 . . . در خاتمه جای آن هست که یاد آور شوم که هم اکنون مابین عشایر
 و ایلات ایرانی بعضی نوازندگان دوره گرد هستند که برای توده مردم شبهای
 زمستان (چوگور) مینوازند و آنان را اهالی (عاشق) مینامند - این
 عاشقان غالباً داستانهای ملی را در شعری که به بحر طویل شباهت دارد با
 آواز و آهنگ محلی میخوانند و همان آهنگ را در چوگور مینوازند -
 بنده نویسنده خودم نغمه بعضی عاشقان را شنیده ام، شعرهای آنان قافیه
 دارد ولی وزن ندارد و برای هر داستان آهنگی جداگانه می آورند چنانکه
 آهنگ رستم نامه غیر از آهنگ (نادر شور) میباشد که عبارت از افسانه
 ظهور نادر شاه افشار میباشد. بنابر این شعرهایی هم که عاشق برای هر
 آهنگی میسازد با همدیگر تفاوت دارد. و تحقیق در این موضوع و تشبیه
 آن از حیثی با شعر قبل از اسلام البته محتاج مطالعات بیشتری خواهد بود.

طهران - ۲۲ مهر ماه ۱۳۱۲.



را به محضر درس خود نمی پذیرفتند - راجع به نفوذ پیرایشگران این جمله از وصیت نامه اردشیر مشهور به (عهد اردشیر) که ابن مسکویه در کتاب خود مشهور به (تجارب الامم) گویا از متن پهلوی نقل کرده است دلائل مکفی تواند بود. شاه اردشیر ضمن دستور جهانبانی و آئین جهانداری که برای جانشینان خود نوشته میفرماید * برمن روشن است که شما در ایام پادشاهی خود به همسران و فرزندان و ندیمان و وزیران و مصاحبان و خدام و حواشی و اندرزگران و عمله خلوت و رامشگران و پیرایشگران دو چار خواهید شد که اکثر آنان باستثنای معدودی قصدشان آنست منافعی برای خویشان بچنگ باز آورند نه آنکه از کف باز نهند *

مر چند خارج از موضوع است ولی بی لطف نیست یادآوری شود که بعضی مورخین اخیر که بااهمیت مقام پیرایشگران پادشاهی و اصلزادگی آنان واقف نبوده اند در مقابل روایتی که میگویند مادر یزدگرد شهریار عنوان پیرایشگر داشته بحیرت افتاده و ناچار افسانه می ساخته اند. (که آن زن از اصلزادگان بوده و در نتیجه جرمی که پدرش مرتکب شده بوده او را به کنیزی و پیرایشگری وا داشته بودند) بالجمله سخن بر سر شعر و شاعری بود از جمله اصطلاحات مربوط به صنایع ادب که بفارسی خالص تا امروز باقی مانده یکی کلمه (چیستان) است بمعنای معما و مسلم است که این لفظ بعد از اسلام وضع نشده زیرا می بینیم بعد از اسلام سایر اصطلاحات ادبی را فقط بزبان تازی آورده نظیر فارسی آنرا ساخته اند و از جمله بحور عروضی علاوه بر فلولیات یکی بحر طویل است که کتب عروضی آنرا مخصوص زبان پارسی دانسته اند و نسج و طرز آن نشان میدهد که از همان اشعار عهد قدیم که با آهنگ موسیقی می ساخته اند تقلید شده است.

از آهنگهای موسیقی که مسلماً شعر و آواز توأم و روی هم فقط يك نام داشته برخی که بما رسیده ذیلاً یاد میشود :

بر آواز را مشکرات می خوردند چو ما مردمان را بکس نشمرند
 نهیدست بی رود و گل می خورد شهنشاه از این در یکی بنگرد
 بخندید ازان نامه بسیار شاه هیونی بر افکند یویسان برام
 بنزدیک شنگل فرستاد کس چنین گفت کابشاه فریادرس
 ازان لوریان برگزین ده هزار نر و ماده بر زخم بر بط سوار
 که استاد بر زخم دستاف بود در آواز او رامش جان بود
 فرستی بر من مگر کام من بر آید ازان نامدار انجمن
 چو نامه بنزدیک شنگل رسید سر از فخر بر چرخ گردون کشید

(سپس فردوسی میگوید که شاه هند ۱۲ هزار لوری از راه بیابان
 که بلوچستان باشد به ایران فرستاد و بهرام برای معاش آنان تریبی داد
 مقرر داشت مجانی و رایگان برای توده رامشگری کنند.)

در اینکه موسیقی دانان درباری بایستی از طبقه نجبا میبودند شبهه
 نیست. زیرا جز اصیل زادگان مطابق آئین آنعهد کسی حق نداشت بکارهای
 مربوطه بدربار و سلطنت مشغول شود و حتی بعضی حرفه ها که خیلی بنظر
 حقیر می آید در دربار مخصوص نجبا بوده است مانند پیرایش گری که شاغل
 آنرا اعراب (مزین) خوانده اند و شاید عینا کلمه پیرایشگر را (مزین)
 ترجمه کرده اند و ما امروزه (دلاک - یا - سلمانی) مینامیم. پیرایشگر
 پادشاه صاحب نفوذ بزرگی بوده و بنابر حکایت الف لیل پیرایشگر باید
 معلومات و سپس در نجوم و طب و تاریخ و ادبیات و حکم و امثال میداشته
 تا اعمال خود را مطابق احکام نجومی در ساعت سعد یا قواعد طبیی انجام
 دهد و ضمن عمل برای معمول خود داستانهای تاریخی و حکم و امثال مشغول
 کنند بگوید. طبیعی است که حصول این گونه معلومات در آنعهد برای
 طبقات فرومایه میسر نبوده زیرا استاد علوم مزبور غالباً دهقانان که از
 جمله اصیل زادگان شمرده میشدند بودند و یا مغان و آنها جز اصیل زادگان کسی

حقیر دیده میشدند و طبعاً روایت مسعودی در باره ارجندی موسیقی دانان و مقام ایشان در دربار و راجع به اصیل زادگی آنان قدری عجیب بنظر می آید در حالیکه صحت روایت مزبور قابل تردید نیست و فردوسی هم آنها را تأکید نموده و راجع به عهد بهرام گور میگوید شاه بعد از اصلاحاتی که برای بهبودی احوال توده و رفع تعدیات طبقات اصیل زادگان بعمل آورد روزی پرسید آیا بازهم مردم شکایتی دارند یا و گفتند که مردم میگویند طبقات اصیل زادگان خنیاگری و رامشگری را بخود اختصاص داده و ما را از آن محروم ساخته اند شاهنشاه فرمان داده هزار خانوار از لوریان هند آوردند تا آنها برای توده مردم رامشگری کنند. از این حکایت کاملاً روشن میشود که دران عهد موسیقی دانی مخصوص نجبا بوده و طبیعی است که آنها هرگز راضی نمی شدند برای توده و مردمی که نژادشان فروتر بود خنیاگری و رامشگری نمایند. بنده نویسنده هرچند خود در کتابی ندیده ام اما از زبان مرحوم سید علیخان که از رجال اصیل خراسان و دانشمندان آن سامان و حکمران ولایت درگز بود شنیدم که تا عصر اخیر ما بین طوایف نواختن رود و چنگ و شستار مخصوص خوانین و خان زادگان بوده و مردم عادی فقط بنواختن نی و بربط و يك ساز سه زه که امروزه (چو کور) مینامند و سرنا و دهل و دف مجاز بوده اند و برای ما ممکن است این رسم را از جمله آئین عهد ساسانیان بدانیم. و اما اشعار فردوسی بعد از آنکه اصلاحات مالی و قضائی بهرام گور را شرح داده میگوید دوباره شاه از حال مردم پرسید و چنین پاسخ یافت:

بیسامدش پاسخ ز هر موبدی	ز هر نامداری و هر بخردی
که آباد بینیم روی زمین	بهر جای پیوسته شد آفرین
مگر مرد درویش کز شهریار	بنالد همی و ز بد روزگار
که چون می کسارد توانگر همی	به سر بر ز کل دارد افسر همی

نماید این است که خنیاگران ایرانی وقتی شعر موزون در آواز خود میخوانند ناچار کلمات زائد مثل (دلی - دلی - دلی) و (جانم - جانم) و (خدای من) و ای یار - یا - ای دوست) و این قبیل الفاظ برای تکمیل تحریر در آمد یا انجام آواز میاورند اما شعر تقطیمی قبل از اسلام اینطور نبوده زیرا برای پر کردن تمام گوشه ها و تکه ها و تحریرات کفایت مینموده است و خنیاگر با آوردن الفاظ زائد احتیاجی نداشته است - در عصر کنونی سرودها و تصنیف های ملی که شعرای موسیقی شناس میسازند و یا شعرا با همراهی موسیقی دانان میسازند از بعضی جهات با شعر قبل از اسلام شباهتی دارد زیرا زمینه آهنگ را قبلاً موسیقی دان اختراع میکند سپس شاعر برای آن زمینه سرود یا تصنیف میسازد و به هم وزن بودن دو مصراع مقید نیست و مقصود اصلی آنست که شعر به اندازه آهنگ دراز تر یا کوتاه تر ساخته شده مقام را کاملاً پر کند.

دومین مشکلی که در اینجا حل میشود عبارت از بعضی روایات است مثل مناظرهٔ باربد و نکبسا که آن يك از زبان خسرو پرویز و این يك از زبان شیرین چکامه هائی سروده در آهنگ موسیقی و ساز میخواندند - بر فرض آنکه داستان خسرو شیرین افسانه باشد شرح مناظرهٔ باربد و نکبسا از رسم و آئین آن عهد حکایت مینماید و آشکارا نشان میدهد که نوازندگان مزبور قادر بوده اند بالبداهه اشعار بسازند و بسرایند و هرگاه ما متوجه این حقیقت نباشیم که موسیقی دانان آن عهد شعرای آن عهد بوده اند تصویر روایت یا افسانهٔ باربد و نکبسا برای ما دشوار میشود.

مسعودی در مروج الذهب تصریح مینماید که (موسیقی دانان و خنیاگران بایستی همگی از طبقات اصیل زادگان میبودند) تصویر این نکته برای مردم معاصر ما دشوار است زیرا در ایران مخصوصاً بعد از عهد مغول و بالاخص در صد سال اخیر طبقهٔ خنیاگر و موسیقی دان بسیار موهون و

پراکنده یعنی نثر چندان بهائی نداشته است چنانکه پراکنده گفتن و پراکنده گوئی تدریجاً در فارسی معنای نامطلوبی پیدا کرده است.

و اما باید یاد آوری نمائیم که شعر پارسی در آئمه‌ها از خود استقلالی نداشته بلکه تابع موسیقی بوده است و شاعر آئمه‌ها باید در عین حال موسیقی شناس هم باشد تا بتواند نظم خود را در آهنگ معینی از آهنگهای موسیقی در آورده بسراید و یا بهتر گفته باشیم موسیقی شناس آن زمان باید در عین حال شاعر هم باشد تا در آهنگها الفاظ و معانی مطلوب را جایگزین کند از اینجا میتوان فهمید که چرا طبقه موسیقی شناس در دربار ساسانیان دارای رتبه و پایه مخصوص بوده است چنانکه مسعودی در مروج الذهب تصریح مینماید که از عهد اردشیر بابکان نادره بهرام گور موسیقی دانان در پله هفتم جا داشتند ولی بهرام گور آنان را بالا کشیده در مرتبه چهارم قرار داد. وقتی مامتوجه این حقیقت باشیم که شاعر آئمه‌ها سخن پیوسته خود یعنی شعر خویش را تابع مقامات موسیقی قرار میداده است بسیاری از مشکلات تاریخی و علمی برای ما حل میشود.

از جمله آن مشکلات یکی آن است که امروزه ایراد میکنیم که دوبیتی های مشهور به فهلویات یعنی دوبیتی های منسوب بولایت پهل و بطوایف پهلوی (وزن ابیات بابا طاهر مثل :

ز دست دیده و دل هر دو فریاد که آنچه دیده بیند دل کند یاد)

اگر قدیم است و ساختن این وزن قبل از اسلام هم معمول بوده چرا مورد تقلید عموم واقع نگشته و بابودن چنان بحری که با وزن وسجع و قافیه منظمی است باز هم اشعار نقطه‌ی بدون وزن میساخته اند (مانند اشعار درخت اشور و شعرهای دینی مانوی ها) جواب این اشکال را نکته مذکور فوق میدهد زیرا آهنگهای موسیقی ایران غالباً با اشعار موزون مطابقت نمی

در ایران قدیم شعر پارسی نبوده بلکه مدعی است که شاعری بطریق عهد ما فن مستقل و پیشه مخصوصی نبوده است.

آنچه که بعد از مطالعه و تتبع بسیار بر بنده نگارنده معلوم گردیده است و بنابر چند نمونه اصلی مانند (درخت اشور) و (اشعار مانوی ها) که از حفاریات تورفان بدست آمده و چند بیت آنرا از جناب استاد آقایی پروفسور هرتسفلد آلمانی تحصیل کردم روشن و آشکار است که ایرانیان در دوره های قبل از اسلام نیز مانند عهد اسلامی فصاحت و بلاغت و سخن پیوسته و معانی لطیف علاقه بسیاری داشته اند و بلکه فصاحت و کشاده زبانی همانا از لوازم اصلی جاه و شوکت و نشانه بزرگی و اصیل زادگی بوده است. هیچ پادشاهی بر سر تخت نمی نشسته مگر آنکه خطبه فصیح و بلیغش حاکی از نبیات و الاومقاصد بلند خویش و شامل اندرزها و نصایح سودمند در مکارم اخلاق و خوی و روش پسندیده ابراد میکرد و این گونه خطبه ها از لحاظ فنون سخن وری و سخنرانی اهمیت شایانی داشته است و بیشتر آنها را مورخین و نویسندگان معاصر در کتب خود ضبط نموده اند و مجموعه آنها برای آیندگان دستور فصاحت و بلاغت بوده است. فردوسی در نقل خطبه های مزبور علاقه تمام داشته و محمد بن جریر طبری در تاریخ خود بسیاری از آن خطبه ها را بعربی آورده و مسعودی در کتاب خویش موسوم به (مروج الذهب و معادن الجوهر) مکرر به اهمیت آن خطبه ها اشاره نموده میگوید ما خطبه های همه پادشاهان را در کتاب خود مان موسوم به (اخبار الزمان) نقل کرده ایم متأسفانه کتاب اخبار الزمان امروزه در دست نیست. بالجملة برای اثبات علاقمندی ایرانیان به فصاحت و بلاغت دلائل بسیار و مدارک بی شمار داریم که غالباً از روایات مورخین عرب بدست می آید و از برخی از امثال که هنوز در زبان فارسی رایج است مفهوم میگردد که سخن پیوسته یعنی شعر خیلی مطلوب بوده و برخلاف سخن

و لیکن پهلوی باشد زبانش ندانند هر که بر خواند بیانش
نه هر کس آن زبان نیکو بخواند و گر خواند همی معنی نداند
فراوان وصف چیزی بر شمارد چو بر خوانی بسی معنی ندارد
که آنکه شاعری پیشه نبو دست حکیمی چابک اندیشه نبو دست
کجا اند آن حکیمان تا به بینند که اکنون چون سخن می آفرینند

(سپس فخری گورگانی میگوید در عهد ما یعنی در قرن چهارم
هجری - مردم این داستان را برای آموختن زبان پهلوی میخوانند زیرا
بفرا گرفتن آن زبان علاقمند هستند)

در این اقلیم کان دفتر بخوانند بران تا پهلوی از وی بدانند
کجا مردم در این اقلیم هموار بوند آن لفظ پیشین را خریدار

(جا دارد بطور معترضه یاد او رشوم که این بیان فخری بی بنیادی
نظریات بعضی از مستشرقین اروپائی را ثابت مینماید که مدعی هستند در عصر
فردوسی کسی در ایران زبان پهلوی نمیدانسته و آن زبان بکلی از خاطر ها
محو شده بوده و حتی خود فردوسی با پهلوی آشنا نبوده و از باب اغراق
شاعرانه گفته است: بسی رنج بردم بسی نامه خواندم - ز گفتار تازی و از
پهلوانی -)

بعد ازان فخری گورگانی متن پهلوی کتاب را از حیث حسن عبارت
پارسی تمجید نموده و گوید:

کنون این داستان ویس و رامین بگفتند آن سخن دانان پیشین
هنر در فارسی گفتن نمودند کجا در فارسی استاد بودند
پیوستند زین سبب داستانی در و لفظ غریب از هر زمانی

بطوریکه از ایات مزبور بخوبی مفهوم میشود مقصود شاعر آن نیست که

شعر ایرانی قبل از اسلام

نگارش رحیم زاده صفوی

از میانه گفته ها و نوشته های مورخین و نویسندگان عهد مغول و بعد از آن هیچ چیز تعجب انگیز تر از این نیست که مینویسند: (در ایران قبل از اسلام شعر و علوم ادب نبوده است) بنده نویسنده میخوام در اینجا با نهایت اجمال و اختصار چند کلمه درباره علت پیدایش این اشتباه و در خصوص تفاوتی که میانه شعر قدیم و جدید موجود است گفتگو نمایم و بحث تفصیلی در این موضوع را برساله جداگانه می که اکنون در دست تألیف دارم حواله میکنم. نخست باید عرضه بدارم که اشتباه یا کج فهمی مزبور که گفته اند قبل از اسلام شعر پارسی نبوده بعات آنست که شعر آئید از حیث قواعد عروضی و نسج الفاظ و وزن و ساختمان مشابهتی چندان با شعر اسلامی نداشته است. از این رو بعضی از شرای دوره اسلامی برای ستودن پایه خویشتن و بیان وسعت و لطافت اشعار خود ادعا کرده اند (که قدمای ایران از اینکه مانند ما يك مطلب را در چندین لباس و بچندین گونه پیرو رانند و معنی بسیار را در لفظ اندك ادا نمایند و شعر موزون بسازند عاجز بوده اند و شاعری در آن زمان پیشه مخصوصی نبوده است) از این قبیل است آنچه که فخری کورگانی در مقدمه کتاب (ویس و رامین) بیان نموده راجع به فرمان ابوالفتح عمید در نظم آن داستان و چنین میگوید:

مرا يك روز گفت آن قبله دین	چه گوئی در حدیث ویس و رامین
که میگویند چیزی سخت نیکوست	در این گیتی همه کی داردش دوست
بگفتم کان حدیث سخت زیباست	نه گرد آورده زشتش مرد دانااست
ندیدم زان نكوتر داستانی	نماند جز بخرم بسوستانی

English summary of the foregoing Persian paper.

LECTURE AT THE TOMB OF HAFEZ, ON THE
OCCASION OF ITS CONSTRUCTION.

BY DABIR-E A'ZAM BAHRAMI.

O Hafez, it is now enough for you to sleep for six hundred years in this tomb which the weakness of human beings call your abode. Thou art not dead, thou art alive. Your poetry and spirituality carry your soul in each and every corner of the world and in every human heart.

Rise up, O thou! inasmuch as after Ferdowsi and Sa'adi, the beauty of the Persian language has come to an end.

The honour of Iran in literary world depends upon you three.

Get up, and come out of seclusion. Your fatherland has freed herself from the captivity of the Arabs, Turks, and Moghols. Her banner of independence is exalted. No more, the Arabs of Bani Omayyeh and Bani Abbas are ruling over your fatherland. Sarosh is ruling now in the place of Ahriman (devil).

As God willed it, Iran, after 13 centuries of captivity and after being crushed under the hooves of foreign tyrants, once more is freed and exalted by the Iranians themselves.

مرا بکار جهان هرگز التفات نبود
 رخ تو در نظر من چنین خوش آراست
 از آنکه صومعه آلوده شد ز خوف دلم
 گرم پیاده بشوئید حق بدست شماست
 نخفته ام بخیالی که می بزم شها
 خار صدمه دارم شرابخانه کجاست
 آزان بدیر منام عزیز میدارند
 که آتشی که نمیرد همیشه در دل ماست
 چه ساز بود که بنواخت مطرب عشاق
 که رفت عمر و هنوزم دماغ پرز صداست
 ندای عشق تو دوشم در اندرون دادند
 فضای سینه حافظ هنوز پرز صداست

مال است کمتر ممکن است که از تو غزلی مطرح کنند و ایبائی از آن را در
سینه محفوظ نداشته باشم

افسوس که با بضاعتی مزجات به پیشگاه تو می آیم و معلوماتی از خویش
ندارم اما هرچه دارم از تو و مطالعات هیجده ساله کتاب توست تو مقام
اصلی خود را گوشه خرابات تشخیص کرده بودی پیش بینی و پیش گوئی تو از
قوه بفعل آمد اما بقدر فکر من نه بمیزان عظمت تو سرای تو از وضع
تا مطلوب خود راه باغ و گلستان پیش گرفت آرامگاه تو میزان ارتفاع خود
را گرفت و در شرف اختتام است شیراز تو کهنکی خود را از دست داده
شیراز نوینی را که لایق وطن توست جلوی چشم تو میگذارد اکنون جرئت
کرده بارگاه مقدس تو را نیازمندانه میخوانم با حضور فحول ادباء فارس
ارتفاع بگیرم آیا این فکر کوتاه عظمت این ارتفاع را تواند سنجید مشکل است
مگر خودت بر اهتائی دلهای مشتاق قدمی برداری اینک بیان خود را بیکی از
غزلیات تو جاوید ساخته و از ذات قدیر متعال استعانت می جویم

فرج الله بهرامی - (دبیر اعظم)

چو بشنوی سخن اهل دل مگو که خطاست

سخن شناس نه دلبر خطا اینجاست

سرم بدنی و عقبی فرو نمی آید

تبارك الله از این فتنه ها که در سر ماست

دل ز پرده برون شد بجائی ای مطرب

بنال هان که از این پرده کارما بنواست

در اندرون من خسته دل ندانم کیست

در غوغاست که من خموشم و او در فغان و در غوغاست

که از غزلیات تو در روی روح دارند از زبان خودت بشنوند تو که در کالبد
مشتاقان خود بمنزله روحی چرا حرف نمیزی و ساکت هستی

افسوس که مورخین بی اطلاع از شرح زندگانی خصوصی تو غفلت
کردند خلونکه انسی که تجلیات روح تو را تا به قبه عرش صعود میداد از نظر
ما ناپدید ماند و حتی از گذاردن تصویر بی نظیر تو نیز مسامحه و امساك
کردند آرزوی مشتاقان بود که پیشانی بلند و فکر عمیق ترا همانطور که آب
و گلت سرشته بود بسنجند میخواستند کمال مطلوب خود را در زیر لباس بشریت
به بینند

ای ساکن حرم عفاف ملکوت کیست که امروز نخواهد تو مثل جان در
آغوشش باشی و کیست که از قلب و دل نخواهد پیای تو سر بگذارد صدای
تو نغمه جان پردازی است که از پنجه عشق شبانگهی در سابه ستارگان
نواخته میشود مثال تو شعاعی است که از مطلع ستاره روز سر چشمه میگیرد
تو چاک گریبان فجرى در طلیمه صبح تو رنگ آمیزیهای افق غربی در پایان
روز تو مبدع بدایع ادبیات و گنجینه ذخایری از حکمت و فلسفه

روزگار هر قدر کهنه و کهن سال تر شود تو را نازه تر و جوان تر می
بینند روح تو شراره متضادی است که قلب عشق را میکدازد ولی سینه حکمت
را محکم میکند عشق تو اقیانوسی است که از صفای آسمان انشعاب میگیرد و
بر چهره آسمان بذل انشعاب مینماید آیا این منم که بصورت طالب خط حقیقت
و سالک راه نجات در پیشگاه تو ایستاده ام ای شاعر آسمانی و ای نابغه فنا
ناپذیر ادب و حکمت هیجده سال است که کتاب مقدس تو و کلمات آسمانی
تو بالین شبانه ام را ترك نکرده

هیجده سال است که تمام آورده و شرائینم از جذبات معنوی تو مالا

در طی سیزده قرن جیل ایران را آراست و عاقبت رفت بران راهی که خدای
ایران و شرافت تاریخ برای آن رهنمون گشته بود

اکنون از فراز خرابه‌های سیزده قرنی است که بتو خطاب میشود:
حافظ ای شاعر ملکوتی ای پیغام اهل راز ای طائر گلشن قدس و ای همای
اوج سعادت برخیز و از این محنت کده فرسوده بدر آی دیگر خطری برای
تو نیست دیگر نمیتوانند ایرانیت و فلسفه ایرانیت و اسلامیت و وحدت
وجود را مورد شماتت قرار دهند

اینهمه عکس می و نقش مخالف که بود
یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد

جلوه کرد که بیند بجهان صورت خویش
عکسی از پر تو آن بر رخ افهام افتاد

شنیدم مجهول القدری سبک مغز و متاعی بی ارزش به هدم بنیان
مقبره تو قیام کرده بود و دست آلوده خود را بدست قضا و قضاوت روزگار
سپرد بهوش باش که این دست دست ایرانی نبود این هنوز دست بیگانه بود
که از آسبین نابخردان با سائنه ادب قیام نمود

تو پیشانی ستاره هارا میبوسیدی و آن بدبخت تو را در قبر زمین
جستجو میکرد

روزگار که شاهد کهن سال هر قومی است آفتاب و کواکب که جز ذکر
گذارشات اولاد آدم فرهنگ دیگری در خاطر ندارند تجلیات این بیداشی
را هرگز از صحیفه های دانش فراموش نخواهند نمود از این ظلمتکده غم
بیرون آی راه برو حرف بزن بگذار همه تو را به بینند استعارانی را

نتیجه نگردید بالاخره صدای ایرانیّت از اعماق خرابه ها و بحبوحه رود
خانهای خون بگوش اهل هوش رسید

تنها قطعه سبزی که در قسمت اعلاّی مازندران در طی سیزده قرن
از تهاجم بیگانگان محفوظ ماند برای روز باز پسین ذخیره شده بود برای روز
انتقام ذخیره شده بود برای همین روز بود که دست انتقام ایران از آستین
ایرانیّت بیرون آید و گلوی نامحرم را بفشارد این دست انتقام بود
خبر این دست انتقام نبود دست شرف ایرانیّت بود دست تکبر ایران
تاریخ بود دست عرق و عصبیت ایرانی بود خواست خدا بود
مگر ممکن است صدای اسکندر مقدونی را که هنوز هم از فراز ستون های
شکسته دارا در حال انعکاس است فراموش نمود

چگونه میشود طاقهای فرو ریخته جمشید را که هنوز هم از دست
پریشیده کی های عرب در حال ارتعاش است فراموش نمود

هنوز چشم روزگار بستونهای شکسته به طاقهای فرو ریخته بصورت های
خراشیده و پی های از هم گسته تخت جمشید خون بالا و اشکبار است

بارگاهی که از عظمت و رفعت پایان عرش خدا را بوسه میزد و مهد
نمدن تاریخ را تشکیل میداد

مگر ممکن بود دست و پا زدن نیشابور در وسط لجه های خون از
خاطر ایرانیّت فراموش شود

مگر امکان داشت که صدای صیحه مرکوبین و قهقهه ناخت و تاز ترك
و مغول و افغان را بر زبر خوابگاه دارا از لوح ایرانیّت زدود

شرف قومیت غرور ملیت عزت ایرانیّت و مرور تاریخ انسانیت

برخیز و از زاویه عزت بیرون آی وطن تو و خاک پاک تو مدتها است که سر از قید عرب و ترك پیچیده و بیرق استقلال خود را بر روی شعائر تمدن باهتزاز آورده است دیگر شتر چرانان بنی امیه و بنی عباس در زوایای مملکت تو قلمفرسائی نمی کنند دیگر راه زبان مغول در خاک نشاط خیز تو مجال دعوی اهلیت ندازند دیگر فقط میان جعفرآباد و مصلی برای تو عبیر آمیز نیست شمال و جنوب و شرق و غرب وطن تو همه برای تو عبیر خیز و غنبر آمیز است يك بیرق در وطن تو باهتزاز است يك قومیت برای تو تشکیل تجمع میدهد دوران تشت و تفرقه سپری شد بجای اهرمن اینك سروش است که در وطن مقدس تو و مملکت عزیز تو مشغول سلطنت و حکمرمائی است

این همان دستی است که پس از سیزده قرن تمام از آستین ابرائیت بیرون آمد کسبخته کی های سیزده قرن را ترمیم و دربار مقدس ایران را بسلسله ساسان و هخامنش متصل میسازد سیزده قرن! عمر کم و کوتاهی نیست

سیزده قرن بود که سلطنت ایران از کف ایرانی بیرون رفته بود و سیزده قرن بود که شرف ابرائیت در زیرسم ستور بیگانه پایمال شده بود جز آل بویه که در سواحل بحر خزر چند روزی بمقام دعوی دبیرینه بر آمدند و از عهده نیامدند دیگر دربار ایران بزوال افتخارات ابرائیت سیاه پوش شده بود امروز پس از سیزده قرن است که اولاد بزرگ شرق شعائر فراموش شده ابرائیت را در دفاتر تاریخ ایران ثبت و ندای تمدن قرن بیستم را به گوش آل ساسان میرساند ایران نمیخواست بمیرد خدا نخواسته بود هر خرابه که بر زبر خرابه دیگر انباشتند بجائی نرسید قتل عامش کردند مفید فائده نشد سیلاب خون از حلقوم سکنه آن جاری ساختند منتج

سلسله‌های لغت فارس تمام جلوی نظر تو گسترده بود و تو مقصود خود را گلچین نموده هر يك را بجا و بموقع خود تلفیق مینمودی طوری که در کار بردن لغات و تلفیق کردن کلمات ماهر تر از تو و توانا تر از تو تاکنون تلفیق‌کننده‌ای یا بعرضه وجود نگذارده است و در عین حال روح تو و فکر تو بزرگتر از آن بود که بتواند در لفافه لغات و کلمات بگنجد و مقصود تو را مطابق عظمت فکر تو افهام نماید

بلند شو ای کسیکه پس از فردوسی و سعدی زبان فارسی بوجود تو خاتمه پیدا کرد کمال لطافت بیان همین بود که تو اش برشته‌های غزل کشیده و به ارمغان پارسی زبانان فرستادی ما فوق کلام تو بعد ها در ایران کلامی نیامد و شیرین تر ابیان تو شاید بیانی هم نخواهد آمد

حدّ اعلای کلام و غایة القصوای آمال بیان همین بود که تو اش در خاتمه آن قرار گرفته وطنین آنرا تا به ابد در آسمان ایران منعکس میسازی تا شما سه نفر باقی و برقرارید و تا سه کتاب مقدس شما در دسترس جامعه بشریت است سیل‌های سهمگین روزگار هم کافی نیست که اسم ایران را از تاریخ انسانیت و تمدن محو و نابود سازند

کتاب شما شعائری است که از دست ابدیت به سینه ایران جاوید نصب شده است شرف ابرانیت بواسطه وجود شما سه نفر برعالم ادبیت دنیا دعوی مفاخرت مینماید دنیا هنوز نتوانسته که ما فوق شما سه نفر و دبعه بزرگتری از خود بیادگار بگذارد فلک میخواست ژنی‌های نظمی داشته باشد پرده را پس زد و شما سه نفر را بیرون کشید

شاید من هم واقعاً اشتباه میکنم آیا این مقبره تست و آیا این تومنی حافظ که خود را در عرصه تنگنای قبر مکتوم ساخته و از تجاوزات مطرودین پنهان داشته‌ای

دریچه های حکمت و معرفت از روزنه های فکر تو مزین شد و فکر تو بود
که وحدت وجود را در عالم فلسفه مسجل ساخت

امروز هم که پس از ششصد سال فلسفه اشراق و روحانیت را در جوامع
بشریت ورق میزنند ما فوق بیان تو حرفی نمیزنند از مکتب تو و مدرسه
مقدس اسلام و اسلامیت قدمی فراتر نمیگذارند

برخیز عمق فکر بشریت هنوز ها نارسا تر از آن است که موزون تر از
تو کلامی بگوید و دلپذیر تر از تو نغمه ای بسراید

فرانسه متمدن ایام و لثرت را موسوم ساخت به قرن و لثرت و گفت سبیل
و لثرتین البته این قدر شناسی در خور تمجید بود

اما هموطنان تو نمیتوانند برای تو قرن و عصر مخصوصی قائل شوند
قرون حکمت و فلسفه قرن توست قرون ادبیات و سخن سرایی قرون توست
اعصار بلاغت و فصاحت و شیرین زبانی مربوط به عصر توست تو بزرگتر از
قرون و اعصاری اعصار و قرون بایک مقدمه و زحمتی گاهی اشخاصی میپروند
و بجامعه بشریت معرفی مینمایند اما تو قرون و اعصار را پرورش داده و لایق
زندگانی ارباب دل قرار دادی

تا عالم عشق و روح باقی است تا اساس کائنات را جذبه و جاذبیت
استوار میسازند تو در منز عشق و روح جاذبیت استوار و برقراری اگر نه
تاریخ کهن سال ایران دو نفر شبیه تو را به جامع ایرانیت و جوامع بشریت
معرفی نکرده بود در سه هزار و ششصد سال مدار روشن خود گوینده ای
توانا تر و ابداعی بدیع تر از تو بیادگار نداشت

افسوس که لغت فارسی برای بیان فکر تو کافی نبود والا بیان تو را ممکن
بود با مفاهیم جداگانه استقصا نمایند

بود و فقط برای اینکه بشر را بصورت اید آل مجسم سازند تو را باین دیر
خراب آباد هدایت کردند

تو مظهر اید آل نیستی تو وجود مطلق اید آل و خود اید آل تو بک
وهمی هستی که حقیقت را تجسم میدهی و حقیقی هستی که در و هم نمی
گنجی تو از حدقه چشم ما بزرگتری تو را بتصور خود میتوانیم بیرون
آوریم اما نمیتوانیم تو را آنطور که هستی به بینیم

کدام قلب است که به الحان تو مترنم نباشد و کدام زبان است که
تو را بفهمد و در حلقه دهان خود ساکت و خاموش نگردد کدام خانه است
که بذکر تو گویا باشد و کدام کتابخانه است در عالم که بگفته های تو
مزین نگشته باشد کدام عشقی است که از اوج بیان تو نرقصد و کدام
فلسفه است که از عظمت فکر تو روح آسمان و زمین را از هم شکافد

برخیز راه برو آنهائیکه قبر تو را در این محل میدانند در اشتباهند
برای آن است که تو را نمی شناسند برای آنست که فضای عالم قدس را نمی
بینند تا تو را در آنجا بیابند

تو لسان الغیبی در لسان غیب قابلیت فنا و زوال نیست

ششصد سال در زیر خاک خوابیدن برای تو کافی است شش قرن تمام
۷۲۰۰ ماه (۲۱۶۰۰ روز) ۵۱۸۴۰۰ ساعت اگر تو در اینجا مدفونی
و این سنگ لحد است که فقط پیشانی تو را نوازش میدهد پس چرا هر روز
و هر ساعت که بر عمر انسانیت می گذرد تو را زنده تر می بیند و در اعماق
قلب خود بیشتر به تفحص تو میپردازد

خیر هرگز اشتباه نباید کرد تو زنده جاویدی تو مظهر ابدیتی تویی
که ابدیت را در روح ارباب معرفت بصورت حقیقت جلوه گر میسازی

خطابه دایر اعظم بهرامی

در بارگاه لسان النیب شمس الدین حافظ

میگویند این مقبره توست که مادر مقابل آن ایستاده ایم و ششصد و کسری سال است که تو در این محل خوابیده و آرامیده ای من این معنی را قبول ندارم و باور نمیکنم.

اگر تو در اینجا بخواب ابد فرو رفته ای پس این گلابک جاویدی که از افق ایرانیت بافتخار بشریت روز بروز روشن تر و دلپذیر تر نغمه سرائی میکند از کی و از کجاست.

برخیز و بلند شو ششصد سال آرامش و استراحت برای تو کافی است اشتباه میکنند تو در خواب نیستی و بیداری تو بیدار ابد هستی تو در قلب هر صاحب نظر و دیده هر ذی بصیرتی زنده و موجودی بیداری ارباب دل و ارباب معرفت بواسطه بیداری توست تو اگر بیدار نبودی اصلاً عالم عشق و روحانیت بخواب ابد فرو رفته بود.

اگر تو در خوابی پس کیست این بلبل گویائی که دیوان تو را بمنقار گرفته و صغیر خود را از فراز کنگره های عرش بگوش عالم خاک میرساند؟ کی میتواند مدعی شود که تو در این محوطه کوچک مأوی گرفته و خوابیده ای؟ کی میتواند منزلگه تو را محدود نماید باین محوطه که نام قبر و مقبره روی آن گذارده اند این از ضعف فکر ماست تو مجرد تر از آنی که اساساً در روی زمین مقبره داشته باشی تو بسیط تر از زمینی تو از عالم خاک بوجود نیامده ای که بتوانند در زیر خاک مکانی برای تو قائل شوند

تو آن شهباز همایون فالی که گلشن قدس و روضه رضوان آرامگاه تو

English summary of the foregoing Persian paper.

SOLIDARITY.

BY DR. WALI OLLAH NASR.

Bashar (human being) is like an old tree with innumerable branches. Those branches which are near each other consider themselves to be of one group and family, taking others as strangers. This is due to unfitness and undevelopment of the soul, otherwise all branches, whether at the top or on the sides issue from one trunk and all unite into one tree. Every human being must perform his duty, otherwise he is a sinner. When a master cannot live without a servant and the rich without the poor and *vice versa*, none of them is superior to the other. Whoso does some good action and generosity towards another is not deserving of praise, because he has only done his duty. Praise and admiration are due to those who do more than their duty but that too is impossible. The capacity of a cup and a vessel is different. As the vessel has more capacity naturally it cannot have preference on the cup and so does not deserve praising.

Everybody in the world stands in need of help from another. It is incredible to say that such and such a Yogi (ascetic man) has passed a secluded life and has never asked for anybody's help, because he also has been profited by the knowledge of human beings and helped by the divine helper. Generally speaking, the human beings get help from their ancestors of centuries ago. The sons of to-day are the results of the habit, character and nature of their forefathers. One feeds the hungry or clothes the naked, because he has not the strength of seeing a weeping eye, a naked body, or a burning heart.

دستوری بدست آورند که کامل و شامل باشد باید چنانکه اخلاق تعلیم میکنند هرکس یش خود بگوید "اگرچه من فردی از افراد بشر هستم لکن هر چیزیکه متعلق است به بشریت باید ازان خود دانسته مانند مال خود حفظ نمایم" واضح است که مال در اینجا بمعنی اعم است

اگر وقتی تکامل بدرجه رسد که اکثر افراد بشر دارای این عقیده و ذکر و ورد آنها منحصر باین کلام موجز باشد دنیا گلستان شود و سنگها جواهر گردد زمین ذخائر خود را بی منت بدسترس عموم گذارد و آنچه اندر و هم نایدان شود والسلام

۱۰ مرداد ۱۳۱۲



اگر در این عصر این مطلب درست دیده یا فهمیده نمیشود همانا بواسطه عدم آمیزش خالصانه بشر بایکدیگر یا بهتر عرض کنم بواسطه بطوء حرکت تکامل است و بطوء حرکت تکامل بواسطه قلت استعداد میباشد

پس آزادی و برابری و برادری بدون همبستگی ممکن نشود و تصور همبستگی بی تصور این سه چیز صورت نپذیرد و بدین نظر است که میتوان مطالب فوق را مختصر کرده کیفیت آزادی عهد همبستگی و برابری همبستگی بالقوه و برادری همبستگی بالفعل است

باری شناختن همبستگی فقط عبارت از این نیست که انسان بداند محتاج بغیر میباشد بلکه باید بفهمد که مقروض و مدیون امثال و اشیاء خود است اگر رتبه و مقام او زیاد شد خود را بیشتر رهین بداند و با طلبکاران حقیقی خود با شفقت و مهربانی رفتار کرده آنها را دوست بدارد و بداند اگر هر عمل خوبی که از قوه او بفعل می آید درباره آنان منظور ندارد خیانت کرده ظلم نموده است و تمام عقلا متفقند بر اینکه خیانتی و ظلمی در دنیا از این بزرگتر نیست

پس از آنکه همبستگی که اولین و بزرگترین قوای ترقی هیئت بشریه است شناخته شد میخواهیم بدانیم دستور آن چیست و از کجا آنرا بدست آوریم

دستور آنرا باید از دارو خانه اخلاق گرفت چه هیچکس و هیچ جای دیگر بی باین سقمونیای شکر آلود نبرده

اگر گویند بذل مال بفقراء یا دادن قرض الحسنه یا یتیم را بمهربانی پذیرفتن همبستگی است میگوئیم این اعمال خوب يك طرف و يك صورت آنرا میرساند و اطراف و صور دیگر آنرا نمیفهماند بعقیده من اگر بخوانند

ضرر وارد نباید و آزاد کسی را گویند که بنفس خود مسلط و دارای اراده و تبت و مبنای اعمال او عقل باشد آزادی بر سه قسم است آزادی خلقی و آزادی مدنی و آزادی سیاسی

آزادی خلقی آنست که انسان بواسطه آن میتواند هر نوع فکر یا خیال کند یا کاریکه متعلق و مخصوص بشخص اوست انجام دهد بشرطی که حقوق دیگران نصب نشود

آزادی مدنی عبارت است از آزادی که انسان در معاشرت و ارتباط مدنی داراست و حدود آنرا قوانین مدنی معین میکند

آزادی سیاسی که در اغلب مواقع با آزادی مدنی مخلوط و یکی میشود حدودش بواسطه قوانین سیاسی معلوم میگردد

از این سه قسم آزادی آزادی خلقی است که بیشتر سبب ارتقاء بمدارج عالیه میشود زیرا که چون فکر آزاد بود عقل که ناظم آنست بیشتر کار میکند و بدین جهت ورزیده تر شده از مستی و کسالت بیرون می آید و چون انسان دارای عقل بصیر مبین شد خود را با اقران مساوی میداند و اساس تساوی طبیعی خلق که سابقاً بطور مختصر ذکر شد همین مسئله است

پس از وصول بازادی و تساوی خلقی آزادی تملك و آزادی استعمال و سائل کار لازم است و رسیدن بآن موقوف است بر برادری اگر برادری در میان نباشد آزادی تملك و استعمال و سائل کار ممکن نشود فرض بفرمائید کسی صاحب معدنی باشد، اگر بواسطه حس برادری که در این عصر بلباس مزدوری جلوه میکند در میان نباشد عمه جات دست بکار نزده معدن غیر مستخرج و بیهوده بماند و آزادی تملك که عبارت است از بهره بردن از ملك حاصل نشود پس حفظ دولت و ثروت اغنیاء بواسطه برادری فقراء و راحت و رفاهیت فقراء بواسطه برادری اغنیاء است

حال که بطور اختصار تکلیف را شناختیم باید بدانیم اولین تکلیف اجتماعی از نقطه نظر اولویت و اهمیت عدالت است و عادل کسی را گویند که نه فقط قوانین جامد بیروح مقننین را که تقلید ناقص قوانین طبیعت است رعایت کند بلکه شب و روز سعی نماید که بی دلیل اخلاقی کافی بداً یا لساناً و هن باشخاص وارد نیاورد چه این و هن قوای عملی و انبساط روحی را که هر دو از حقوق مسلمۀ طرف میباشد کم میکند و کسی که از حقوق کسی بکاهد سارق و ظالم است و همه کس میداند سارق و ظالم عادل نیست

چون صفت عدل در هیأتی شایع شد احترام و ادب که نتیجه مستقیم آنست تولید میشود آنوقت معنی حقیقی همبستگی و فوائدی که بر آن مترتب است بدست می آید چه هر کس تکلیف خود را که فی الحقیقه کمال مطلوب اوست تعقیب کرده تکلیف دیگران را نیز احترام و تقدیس میکند و در ضمن اجراء تکالیف مشکلات حل و راههای ترقی بدست می آید آنوقت هر فردی از افراد آن هیئت بخوبی میفهمد احترام امثال و اقران لازم بلکه واجب است اگر کسی حقوق دیگری را حفظ نکند و یا در موقع لزوم او را برای حفظ حقوق معاونت ننماید او را احترام نکرده است و چون احترام نکرد عادل نیست پس می بینیم همبستگی سر چشمه اخلاق است

نتیجه اینکه احترام مشترك منبأ هیئت اجتماعی و هیئت اجتماعی منبأ ثروت و کثرت فرد میباشد

اگر چه در بادی نظر همبستگی بعد از آزادی و برابری و برادری که شمار فرانسویان است می آید و شاید بدین ملاحظه بعضی آنرا چیزی علیحده و مفادش را غیر از مفاد این سه کله تصور کنند لکن بنظر من مفاد این عین مفاد آنها بلکه بطنهایی شامل تمام آنها میباشد چنانکه در ذیل معلوم میشود

آزادی عبارت است از قدرت اجراء هر نوع کار بشرطی که بدیگری

بهترین مدینه آنست که تمام افراد آن بدون هیچگونه استثناء در حقوق یکسان باشند و تساوی حقوق بدرجه بین آنها ملحوظ گردد که خان ابن خان یا فرزند بزرگترین اعیان با فرزند فلان زنده یوش گننام برابر باشد اگر فرقی گذاشته شود باید همان فرق معنوی یعنی افاده مشترک باشد و مقصود از افاده مشترک افاده کلی عمومی است که هیچوجه جنبه خصوصی ندارد واضح است کسی که فایده بغیر میرساند افضل و ارجح از کسی است که فایده اش مخصوص بخود است

در کارهای اجتماعی رعایت مناصب ازنی باطل است چه شخص قابل لایق از هر خانواده که باشد باید مصدر امور گردد چنانچه برخلاف این عمل شود یعنی شغل همیشه بالوراثه در خانواده سیر کند تکامل از راه راست منحرف گشته بی اثر بماند و بی اثر یا کم اثر ماندن تکامل است که سرچشمه تمام بدبختیها و بیچارگیها میشود اگر تکامل در سیر خود ممنوع گردد هر آینده تعاون بمروور ضعیف گشته بجائی میرسد که بغیر از اسم آنها در کتاب چیزی از آن باقی نماند

بعد از تساوی حقوق تکلیف است و هرکس باید تکلیف خود را بداند تا زیر بار مسؤولیت نماند پس تکلیف چیست؟ فرض میکنیم انسان مستقل و مختار است و دارای منش استوار فعلاً چه باید بکند یا چه اراده داشته باشد پس از اندکی تأمل میفهمیم بکاریکه نیکو و مفید است و عقل و وجدانش آرا میستایند باید اقدام نماید و این کار نیکو عبارتست از تکلیف پس این کلمه متضمن معنی عالی است و میتوان از روی یقین گفت پیشرفت مدنیت در اجراء آنست و حکما گفته اند آدم صحیح آنست که همیشه برای اجراء تکلیف خود حاضر باشد و آرا علت غائی وجود خود بداند مقصود از خلقت اجراء تکلیف است و اجراء تکلیف باعث سرعت تکامل

میشویم - میبینیم تکامل کار خود را کرده و قوه غیر پرستی خواه نخواه در
اورسوخ نموده منتهی دم آخر با و دست یافته است اگر کمی قبل با و راهی
پیدا کرده بود او را مصدر خیرات عدیده میکرد

اگر در روح انسان غور کنیم می بینیم یکی از قوای رجیم غیر اصلی
که باعث نکبت و بدبختی انسان است عدم تساوی مادی و شخصی میباشد و
بواسطه این قوه است که دسته از مردمان خود را واجب الاطاعه می شمرند
و اجراء اوامر خود را لازم و متحتم میدانند میگویند ما لاهوتی هستیم و
تونا سونی بین ما و تو از فرق تا فرقدان فرق است تو کجا و ما کجا چه نسبت
خاک را با تربت پاک غافل که صبر روزگار زیاد است و تکامل گوش باین
ادعا نمیدهد اگر مدتی سکوت میکند فقط برای رسیدن وقت است تا بتواند
دشمن را از میان بر دارد بدین جهت مردمانی را بر میانگیزاند که تساوی
طبیعی خلق را در تمام افراد بشر قائل و مبنای آنرا چیز دیگر نمیدانند مگر
عقل و اراده و شخصیت

این تساوی طبیعی خلق است که مقابل عدم تساوی مادی و شخصی کار
میکند و نمیکند از این معذورم خادم را بیازارد و آقا نوکر را
خوار و ذلیل نگاهدارد اگر این قوه ترقی کند بخوبی معلوم میشود نوکر
بمعنی آدم بیچاره نیست و نباید با و بی احترامی کرد بلکه در حقیقت بمعنی
معین کار است فلان آقا که وقت ندارد برای خود چای درست کند یا ناهار تهیه
نماید کسی را میخواهد که رافع اینگونه حوایج او باشد این با آقا محتاج
است و آقا باین طرف احتیاج یکی متاع خود را که کار و زحمت باشد
میفروشد و دیگری بقیمتی معین میخرد و هیچکدام بی دیگری نمیتواند
زندگانی کند و معنی همبستگی همین است چون از تساوی طبیعی خلق
سخنی رفت نا مناسب نیست از نتیجه آن که تساوی حقوق باشد چند کلمه
بر سبیل اختصار گفته شود

همین قدر که قادر بتقریر این کلمات هستیم معلوم میشود غیر پرستی بواسطه قوه قاهره تکامل دارد ظاهر میشود منتهی بحالت جنینی که این حالت سراید و زمان طفولیت و سن بلوغ آن رسد تمام بسته است برحمت و ریاضت تا چه کند همت والای ما

واضح است که خود بینی قوه ایست قوی و آسوده نمی نشیند تا حریفش که غیر پرستی باشد بر او چیره شود زور او بمراتب زیاد تر از زور حریف است زیرا که سالهای دراز در رک و ریشه بشر جای گرفته از طرف دیگر حریفش جدید الولاده و بی زور و کم آزارست در این صورت معلوم است که در میدان مبارزت غالب میشود اگر اراده قوی و عزم جزم و ثبات قدم که سه وسیله بزرگ تکامل است قائد و پیشوا نشود فتح و فیروزی نصیب دشمن گردد پس باید کمر را برای مجاهدت بر میان بست و سه وسیله تکامل را که بمنزله سه آلت قطاعه است بدست گرفت آنوقت کیست که دعوی برابری کند

احسانات و موقوفات برای امور برّیه و کلیّه اینطور اعمال حسنه میفهماند که غیر پرستی رو بترقی است

اگر از شخصی که در دم واپسین است و مقداری پول برای ساختن راهی یا پلی وقف میکند سؤال شود چرا چنین میکنی یا مقصودت از این کار چیست خواهد گفت الدنيا مزرعة الآخرة در این عالم میکارم تا در آن عالم بدروم

اگر بگویند خدا کوهی را بکاهی میبخشد فلان امر خبر هفت پست ترا کفایت میکند دیگر چرا خود را اذیت میکنی میبینی پس از قدری سکوت مثل اینکه تواند جواب شما را بدهد یا برسد جوابش پست تر از جواب سابق بوده مقبول نشود میگوید "راست میفرمائید لکن باید مال دنیا را با اهل دنیا خورد و فقراء را نیز باید بی نصیب نگذاشت" همینکه این جواب را

آیا بغیر از غیر پرستی قوه دیگری درین عالم محرک خیر واقع میشود؟
 بلی قوه ایست که آنرا شرکت عملی گویند و با اندازه که غلبه پیدا کند
 عدالت آید و ظلم را از میان بردارد

هر فردی از افراد بشر باید بخود بگوید غیر بواسطه شرکت عملی مرا
 از خطر میرهاند و منم بواسطه همین شرکت او را در موقع معین نجات
 میدهم پس من و او باید بغیر از شرکت عملی چیزی در میان بینیم و نفعی
 سوای حفظ این شرکت شناسیم بعبارة اخری در نفوس و اموال یکدیگر بنظر
 احترام نکریم یعنی عدالت را شعار خود سازیم پس عدالت که نتیجه بلا واسطه
 شرکت عملی است یگانه مقصود بشر باید باشد

اگرچه دو قوه خود بینی و غیر پرستی در نهاد انسان متمکن است لکن
 قوه اولی در قدیم الایام مثل زمانها هذا بیشتر درکار بوده و مصائب بسیار و
 معائب پیشمار ازان حاصل گشته

چقدر ضعفا که برای هوای نفس اقویا جان دادند چقدر بلاد که خراب
 حرص و آز شد چقدر مظلوم که از دست ظالم نالید چقدر فقیر که باز یچه
 غنی گشت اما تکامل رفته رفته میفهماند که این طریقه زشت غیر طبیعی و
 زود بادیر متروک خواهد شد چه انسان در هر جا و هر حالت که تصور شود
 انسان است و حقوق او یکسان خلاصه باید با یکدیگر مهربان بود و از روی
 شفقت یکدیگر را کومک نمود و همه کس را دوست داشت که همه از ما
 هستند و ما از همه عزت و ذلت دیگران را عزت و ذلت خود دانست و هرگز
 فراموش نکرد که

”بنی آدم اعضاء یکدیگرند که در آفرینش ز یک گوهرند
 چو عضوی بدمد آورد روزگار دگر عضوها را نماند قرار“

شاید گفته شود غیر پرستی هم از خود پرستی است زیرا کسی که شخصی محبت میورزد یا نفع او را طرفداری میکند محض ترضیه خاطر یا اطفاء حرارت درونی خود است و کلیه هر خیری که انسان میکند مثلاً بفقریر لب نانی میدهد یا برهنه را پیاره میپوشاند محض آنست که نمیتواند چشم گریان یا بدن عربانی ببیند پس محض خود پرستی و خود خواهی مصدر خیر واقع میشود در این صورت غیر پرستی چه معنی دارد

جواب این ایراد را بطور مختصر عرض میکنم اگر کسی بخواهد غیری را دوست بدارد باید بدو خود را دوست داشته بشد و مثل اخلاقی که میگوید اقرائت را مانند خود دوست بدار راست است و بی کم و کاست هیچکس نمیتواند منکر شود که از لحاظ اجتماع بشر خود را دوست داشتن از دو قسم خارج نیست یکی برای حظ نفس و حفظ منافع شخصی بدون ملاحظه غیر که قال و مقال عالمی میکشد از برای او

و دیگر لذت و سعادت خود را در خدمت نوع دیدن و خوشی غیر را خوشی خود شمردن با تحمل صدمات و لطامت وارده در این راه

قسم اول را نفس پرستی و خود بینی گویند و قسم ثانی را غیر پرستی یا مودت خوانند

بی شك کسی که خود را فدای غیر میکند بواسطه لذت مخصوصی است که تمام عروق او را انباشته و در واقع فدا شدن را عین لذت خود میداند اما برای قابلیت درك این مقام چقدر باید با نفس خود خواه جدال و با هوی و هوس زد و خورد کرد تا باین مقام رسید در اینجا که سعدی میگوید سعدی از دست خویشتن فریاد معلوم میشود قوت و استیلاء نفس را بیحد دانسته نمیتواند از چنگال آن خلاص یابد مگر بعدها زحمت کشد و ریاضت بیند تا بتواند بگوید سر که نه در راه عزیزان بود بارگرانی است کشیدن بدوش

نه فقط همبستگی در زمان است بلکه در مکان نیز میباشد کسی که
اطاقی را در خانه اجاره کرده با همسایگان خود و اهل کوچه و محله بلکه
با اهل شهر و مملکت و پنج قطعه عالم ارتباط دارد

چگونه فلان مرض مری که در فلان نقطه دنیا بروز کرده ممکن است
روزی مرا مبتلی کند طغیان و سرکشی فلان دزد در فلان شهر با بعد مکانی که
از من دارد نیز میتواند بجائی رسد که خواب و خور از من بگیرد پس دنیا
پر است از تلاطم و جوشش و کشش و کوشش

حکیمی که بدین مطالب پی برده و بنظری عمیق در دنیا میدید شبی
کنجشکی را روی درختی خفته دید بمصاحبش گفت میدانی چرا این پرنده
باکمال راحت و آسودگی بخواب رفته زیرا از دنیا اطلاع ندارد و آواز جوش
و خروش قوی را نمیشنود فقط انسان است که باوجود علم بدین مطالب
میخواهد یعنی راحت را با اضطراب توأم میکند و فرق او با این پرنده
کوچک همین است

خلاصه هر قدر تکامل پیش رود بهتر معلوم شود که زندگانی و رفتار
يك نفر نتیجه زندگانی هزاران هزار نفر میباشد یعنی يك نفر از همه است
و همه از يك نفر کل از جزء مرکب و جزء از کل مرتب و اینجا است که
شاید بتوان گفت جزء و کل چندان فرق از یکدیگر ندارند

بغیر از نفع شخصی و فوائد ظاهری که سلسله جنبان تعاون است قوه
دیگری نیز انسان را بسمت آن میکشد و آن عبارت است از غیر پرستی که ضد
خود پرستی میباشد آبا کیست که نخواسته باشد محب یا محبوب واقع شود اگر
کسی يك دفعه در مدت عمر خود این مطلب را حس کرده باشد میداند بی غیر
نمیتوان بر برد و علاقه با غیر از لوازم حیات بشری است

بسر برد و هیچگونه کوهتک از غیر ندید جواب کوئیم ظاهراً چنین است
لکن باطناً نوع دیگر میباشد زیرا معلوماتی را که از هئیت بشریه کسب کرده
بود بکار برد بعبارة اخری معاونین غیبی از او دستگیری کرده اند پس او نیز
بدون معاون زندگانی نکرد

نه همین از امثال و اقران زنده استمداد میکنیم بلکه از مردگان اعصار
قدیمه که سالهای دراز و مسافتهای بی پایان فاصل میان ما و آنهاست نیز
استعانت جسته و میجوئیم میتوان گفت کلیّه اعقاب پیرو اسلافند و از خوی و
سرشت آنان بعمل آمده اند

حزقیل که یکی از اعظم پیغمبران بنی اسرائیل است در اثبات این
مطلب گفته: "پدران غوره انگور میخورند و دندان فرزندان کنند میشود"
یعنی اثر از متقدمین است و تأثر از متأخرین علت قتل لوئی شانزدهم که
او را میشناسیم بعقیده حکماء مورخین اولین دروغی است که در عهد شار
لومائی یعنی چندین ماهه قبل از لوئی گفته شده از آنجا که هر چیز در دنیا
مؤثر و بقدر خود صفحه وجود را تغییر میدهد ازان دروغ دروغها و ظلمها
و خیانتها تولید گشته رویهم تراکم شد وقوه تراکم بجائی رسید که سقف خراب
یعنی لوئی بیچاره کشته شد

همه میدانیم بهمن عبارت است از مقداری زیاد برف که بمرور ایام در
کوه انباشته شده و بمحض اندک سببی بریز آید و هر چه مقابل خود بیند
غرق کند

پس هیچ اثری در دنیا تلف نمیشود و انسان امروز ترقی و تنزل خود
را با انسان دیروز مدیون است بدین نظر است که فیلسوفان اخلاقی میگویند
خوب شوید تا اعقابتان خوب شوند چه اعقاب همان اسلافند که بعد قدم بعرصه
وجود میگذارند

سولیدارینه چیست؟ گاهی کلماتی که حقایق و مجردات را ظاهر میسازد از جوامد مشتق شده یعنی اسم معنی از اسم ذات اشتقاق می یابد کلمه مانحن فیها نیز چنین است و از کلمه سولید یعنی جامد ساخته شده و حالت جود نتیجه قوه است که آنرا در علم طبیعی قوه اتصالیه نامند این قوه تمام ذرات جسم را بیکدیگر نزدیک کرده نمیکذارد آنها از یکدیگر متفرق شوند و درحقیقت میتوان گفت عدم تغییر شکل جسم بواسطه این قوه است

اجسام حیّه علاوه بر این قوه قوه دیگری دارند که بواسطه آن تمام ذرات و اجزاء آنها دست بهم داده برای مقصد واحد کار میکنند و آن مقصد عبارت است از حفظ و بقاء جسم و رشد و نمو آن

محض این همدستی و معاضدت برای مقصد واحد است که جسم در مقابل قوای هادم مقاومت کرده باسانی مغلوب آنها نمیشود و بدین جهت است که اجسام آلیه محکمتر و بادوامتر از اجسام غیر آلیه میباشند

اگر از اطراف و جوانب این مسئله مطلع باشیم میتوانیم باکمال درستی بگوئیم يك كرم خاکی از يك تکه سنگ سخت تر است

میتوان گفت اجتماعات بشریه شبیه بذرات آلیه است که بمرور تشکیل یافته و افراد بشر بواسطه قوه مخفیّه که در خارج برافع حوایج تعبیر میشود بدور هم گرد آمده هیشی را ایجاد میکنند و هر يك از آنان بمنزله سنگی است که برای استحکام پایه این بناء بکار میرود و چنانچه يك سنگ پایه نباشد بناء خراب میشود همچنین اگر فردی نباشد بهمان اندازه کارهشیت مختل میماند

اشخاصی که در بلاد عظیمه زندگانی میکنند میدانند چقدر محتاج بغیر میباشند سکنه دهات نیز این مطلب را بقدر خود حس کرده میدانند کمتر کار آنها بی معاونت غیر صورت نمیکبرد اگر گفته شود فلان کبکد سالها تنهایی

نموده با تکلیف خویش را بجا آورده است پس نباید بهیچوجه منقح تحمیل کند آیا کسی که وظیفه خود را بجا میآورد مستحق مدح و ثناء است تشکر و امتنان وقتی است که انسان بتواند بیشتر از وظیفه خود کار کند و آنهم محال است چه اگر کسی کار بزرگی که خارج از وظیفه او بنظر میآید انجام دهد باز بوظیفه خود عمل کرده است چه خارج از وظیفه عمل کردن ممنوع و از حیث قدرت و اقتدار بیرونیست آیا فتنجان میتواند باندازه جام آب بگیرد ظرفیت هر کدام مشخص و معین است و ممکن نیست تغییر یابد بلی انجام وظیفه جزء ظرفیت عملی هرکس میباشد از طرف دیگر شخصی که با و معاونت شده خجل و شرمسار نیست و وهنی برای خود تصور نمیکند چه میداند تعاون قوه رابطه بشر است و خود او نیز باید دیگری را یاری کند تا وظیفه خود را بجا آورده باشد

گناهکار کسی است که باوجود قدرت و اختیار وظیفه خود را بجا نیاورد خوش بخت هستی که تاسیسات آن باعث انجام وظایف باشد

تکامل نیز این مسئله را میفهماند و درجات عالی آن ساخته شده است از اجراء تکلیف یا انجام وظیفه بطور کمال

کله رحم کثیر الاستعمال لکن محدود المبنی و وجود را بطور وجوب ثابت نمیکند فقط از آن فهمیده میشود دستگیری از فقراء و بیچارگان خوب و باعث خشنودی خداست

جنبه مذهبی و اخروی آن قوی است چه رحم کنند عت را فقط درك ثواب جزیل میداند و هرگز بغیالش نمیرسد که رحم از وظایف بشریت است و هرکس مانند آنرا داشته باشد خلاصه تعاون بیشتر از رحم ترقی تکامل را ظاهر میسازد و بشر را بیدار کرده بهتر بتکالیف خود آگاه میکند

میکوبند مقتول دارای دو روح است روح فردی و روح نوعی ولی دم اگر خیلی محقق باشد باید در روح فردی گفتگو کند نه در روح نوعی زیرا که آن بهیئت جامعه متعلق و در این مورد حکم این هیئت لازم الاتباع میباشد

برای ارتباط افراد بشر فقط يك مثال که بعقیده بنده خیلی واضح و مبین است ایراد میشود هیئت بشریه شبیه بدرخت قوی هیکل کهن سالی است که شاخهای آن جهات اربعه را گرفته باشد پاره شاخها که بر حسب اتفاق قرب جوار با یکدیگر دارند نسبت و فرایقی بین خود تصور کرده خود را از يك قبیله و ضیله شمرند و ما بقی را خارجی و اجنبی دانند و حال اینکه این تقارب و تبعاعد اعتباری بلکه امر ظاهری است چه فلان شاخه شرقی با فلان شاخه غربی باوجود بعد فاصله از پائین بهم متصل شده تنه درخت را تشکیل میدهند

في الحقيقة میتوان گفت افراد بشر تمام شاخهای یکدرخت هستند و در عین تبعاعد تقارب دارند اگر این تقارب حس نمیشود همانا علت عدم یا نقصان ترقی روحی است و باندازه که انسان بمدارج عالیه گراید این مطلب بهتر محسوس شود

باری این ارتباط مسلسل مشترك را اقوام اروپائی سولیدارتیه گویند و ما فارسی زبانان تعاون و همبستگی نامیم

کله تعاون باین معنی مستحدث است و پیشینیان بجای آن رحم و مودت استعمال میکردند و سعت معنی آن زیاد است چه هم در سیاسیات هم در اخلاق بکار میرود در صورتیکه رحم فقط در اخلاق مستعمل است

تعاون خود را تکلیف انسان جلوه میدهد و وجوب وجود خود را میرساند چه هر فرد از افراد بشر از جهات عدیده محتاج بمعاضدت امثال خود میباشد اگر او نیز کسی را مظاهرت کند کاری نکرده بلکه قرض خود را اداء

تعاون

نگارش دکتر ولی الله نصر

سابقا که آفتاب علم چندان تابش نداشت و انسان ساده بمطالب عالیه وقع نمیکذاشت یعنی آن قدر تحقیقات دقیق نبود که مرکب تجزیه شود و مفصل جای مختصر را گیرد حیات بشری بدو قسمت منقسم میشد یکی حیات مدنی و دیگر حیات سیاسی گمان میرفت امور سیاست باید بعد از قلیلی از مردم سپرده شود و فقط ذوق و سلیقه آنان باید مدیر یا مصدر اعمال باشد سائر مردم باید مشغول زحمات و کارهای شخصی بوده در امور عامه چون و چرا نکنند و طوق اطاعت را با جان و دل کردن نهند و آنان را قادر مطلق و فقال مایشاء خوانند و کسی در مدتی خوب و معقول قلم میرود که دخل و تصرف در امور نکرده فقط نسبت بعیال و اولاد خود مهربان باشد

امروز که آفتاب ترقی بیش از پیش طالع است و تجزیه دارد جای ترکیب را میگیرد دیگر مسئله این نوع تصور نمیشود زیرا واضح بلکه بدیهی است که تمام امور مدنی به یکدیگر مربوط و کار یکی مستلزم کار دیگری است

آمر مامور میخواهد تا امر صورت وقوع پیدا کند و مامور بتوسط آمر متصف بدین صفت گردد

کوچکترین کار فلان منزوی که در بروی خود بسته و در گوشه ازواء بسته بیشت جامعه بشریت مربوط است و کسی درین عالم نیست که از روی حقیقت بتواند بگوید فلان کار من بمدتی تعلق ندارد و این مسئله باندازه نزد عقلا مسلم است که نزدیک است منکر حقوق شخصی شوند چنانکه در غالب ممالك اروپا و آن دم کافی نیست قاتل را عفو کند محققین حقوق جنائی

engraved with a Sun surmounted by a circle. But this custom does not prove the existence of the Lion and Sun on their flag or coin.

It is a belief since the Babylonian period that the Lion is a zodiacal sign in which the Sun enters. Another belief is that the Sun while rising is mounted on a Lion. But these are not historical facts that can prove the Sun and Lion as the national flag, neither during the pre-Islamic period nor after the Arab conquest. Of course people were very ignorant of history in the time of Mohammad Shah who wrote: "and the Iranian government also had the symbol of Lion and Sun for more than 3000 years and perhaps in the time of Zoroaster" and the proof extended by him is that the Sun in the Zoroastrian religion is a manifestation of God and people used to worship it. According to astronomy, the stars are of good omen in one zodiac but of evil omen in another and so Leo, being the best zodiacal sign in which the Sun enters, it is taken as Sun and Lion. As Iran is geographically situated in 4° longitude and the Sun also is in the fourth sky, the latter is kept as a symbol.

From the above explanation we are of opinion that the symbol of the Sun and Lion came into force since the reign of Mohammad Shah.

After a great search for the real source and origin of the symbol of the Iranian flag in the Hakhamani, Ashkani and Sassanian times, the author concludes that there is no other symbol but "Darafsh-e-Kaviani" either minted on coins or painted on the banner, and emphasises the view that there is no harm in changing the original symbol and replacing it by some national one, inasmuch as sheep, pig, fish, etc., have been replaced by Farvardin, Ardibehesht, etc.

it. Such belief belonged to the Turks and it is in the times of Ghaznavi and Saljok, that we for the first time hear of painting of animals on the flags.

Among the poets, Abol Faraj, Azraqi, Nasser Khosro, Anvari and a few others say that every king used to select some symbol for his reign.

In the "List of books" written in Arabic, which teaches the art of fighting, we find that the flag of Amir Teymour was with Loui Eel and that of Iran with Sun and Sheep (Boar) which represent the star Bahram.

In short, we find different symbols of different types prevailing in the different periods of various kings. In 1715 when the Iranian ambassador reached the court of Louis XIV, the flag which he carried was a square piece of cloth with the figure of a standing Lion with straight tail, on which was marked a round Sun with mouth, nose, eyes, eye-brows and a circle of rays around it.

There are some coins of the Islamic period, minted with the name of God, Mohammad, etc. The coins of 1281 were minted with Sun only and other coins issued in different provinces were with deer, peacock, fish, dragon, bird, elephant, camel, etc. Generally speaking, the Iranian (Islamic) kings had a timidity to show off their best by having various types of flags, such as those painted with a two-headed sword (of Ali) or others showing the Sun entering Leo (Zodiac).

From the above, we can say that the symbol of the Lion and Sun was from the Turks, because Lion was sacred to them, nay was their god too.

It cannot be denied that the Iranis before the time of Zoroaster worshipped the Sun, and sometimes they used to paint it on their flags. Even in the Sassanian period it was their custom to carry on every Mehergan (religious) feast a crown

English summary of the foregoing Persian paper.

THE ORIGIN OF THE SHEER VA KHORSHID (LION AND SUN)

BY MOJTABA MINAVI TEHERANI

It is evident that the origin of Sheer and Khorshid was not from the pre-Islamic period, but it came into force just during the regime of Kajar. It appeared first at the time of Saljok, when Ghiyas-od-din married a Georgian girl, whom he loved much and whose figure he ordered to be minted on coins. His ministers advised him to have the figure of a Lion surmounted with a Sun.

By referring to some authentic history like Shahnama, Tabari, etc., we see that the real symbol used for the Iranian banner was Darafsh-e Kaviani, which fell into the hands of the Arabs in the battle of Kadesiah, and was torn into pieces and its matchless gems and jewels were carried away by the Arabs.

Ferdowsi in his Shahnameh makes mention of many symbols like Sun, Lion, Elephant, Rhinoceros, Moon, etc., and while speaking of Kaikhosro manœuvring his army, he adds Panther, Deer, and Phoenix and at times he attributes these symbols to specific heroes, like Sun to Fariborze, Lion to Shidoos, and Moon to Goodarz.

At the time of Gorgani (Saljok and after) they had flags with different colours and various symbols belonging to the Turks.

As we know, the national flag of pre-Islamic time was Darafsh-e Kaviani that was simple and plain. Besides, we do not find the figure of any animal on the pre-Islamic coins. The coins of the Sassanian times were minted with the figure of king on one side, and that of Atesh Kadeh (fire temple) on the other. So, painting of animals on flags does not belong to the Iranians, but to communities which traced their descent from some animal, and which believed the animal to be their protector and worshipped

عرب افتاد و در مسجد مدینه یاره و بخش شد. بنا برین اگر در باب جنبه سیاسی این موضوع گفتگو و سؤال شود که آیا این علامت شیر و خورشید را باید حفظ و تقدیس کرد یا میتوان تغییرش داد خواهم گفت بکمان من هیچ مانعی برای تغییر آن درین عهد انقلاب حیات ملی و دوره تجدید رسوم و شعایر قدیم قوم ایرانی نیست و همچنانکه بزه و خرچنگ و کژدم را بفروردین و غیره بدل کردیم و خوک و مار و بوزینه را بدیوار عدم فرستادیم این یادگار دیگر قوم ترك را نیز خوبست و اگذاریم و درین صورت بهترین بیرق که رایت عظمت داستانی ما بوده همان درفش کاویانی است و از خوشبختی شکل و ترکیب اصلی آن بواسطه تعریف مورخین و بواسطه باقی ماندن صورت آن در نقش رستم فارس و پیدا شدن شکلش در دو جای دیگر تا حدی بدست آمده است و پروفیسور اوسکارمان مقاله مختصری در باب آن در اولین شماره مجله کاوه نوشته است.

این بود خلاصه ای از آنچه اینجانب در موضوع منشأ شیر و خورشید بدست آورده ام و تفصیل این اجمال را با ذکر شواهد و استاد در رساله ای با عده ای تصاویر و فرهنگی حاوی لغات و اصطلاحات مستعمله در مورد جزئیات متعلقات علم و چتر و نظایر آنها درج کرده ام که شاید روزی بچاپ برسد.

لندن ۲۲۰ مین ماه ۱۳۰۸

باین علت برج اسد را هم بیت و شرف شمس قرار داده و نشان دولت علیّه ایران را شمس در اسد که شیر در خورشید (کذا) باشد قرار داده اند شاید برای اینکه هر شخصی که خدمت میکرده خواسته بودند پایه و مرتبه او را هم بامثال و اقران برتری دهند تصویر کوکب مزبور را در حالتی که باعلا درجه سماء که بیت او باشد رسیده صورت آن را نیز در پشت شیر کشیده بآداب تمام باو میداده اند و این قاعده قویمه قرنهای درین دولت متداول میبوده تا که دولت اسلام غالب و اساس کفر از میانه رفت . . . و لیکن بواسطه اینکه اکثر بلاد و بقاع ایران در اقلیم چهارم واقع است و حرکت شمس هم در فلک چهارم است ازین جهت نشان شیر و خورشید را تغییر ندادند و همان قرار سابق متداول و معمول به بود و هر کدام از توکران دولت و چاکران حضرت که خدمت نمایان میکرده با عطای نشان شیر و خورشید سرافراز میشد تا خدمت او بر خلق معلوم شود و دیگران نیز شوق خدمت حاصل کنند . . . ولی در سنوات سالفه تا اواخر عهد خاقان مغفور اعطای نشان باسباب دیگر منوط گشت بناء علی هذا رای جهان آرای شاهنشاه . . . قرار برین گرفت که این قاعده تجدید و تحدید یابد و قانونی درین خصوص مرقوم و برای هر نوع از خدمت ترکیب معینی ساخته شود . . .

تنها خبر صحیح درین فصل دو جمله اخیر است که تصریح دارد که نشان شیر و خورشید در ابتدای شاهی محمد شاه قاجار وضع شد.

اینجانب بمناسبت تجسس از برای یافتن منشأ شیر و خورشید علامات^۱ رسمی ایران را که در دوره هخامنشی و اشکانی و ساسانی بحسب زمان و مکان در روی بیرقها و سکه ها نقش میکرده اند پیدا کرده ام و از همه بزرگتر و مهمتر درفش کاویانی یا "اختر فروزنده" کاویان بود که بدست

بنابر عقیده نجومی مذکور از زمان بابلیان مرسوم چنان بوده است که چون منطقه البروج یا سبعة سیاره را میخواستند اند نقش کنند صورت خورشید را بر پشت شیر میساخته اند و بر دیوار ملی که در حدود قرن ششم هجری برای جریره ابن عمر (که شهری جزیره مانند است در کنار دجله) ساخته اند نقش دوازده برج را از سنگ تراشیده اند و برج اسد را بشکل شیری رسم نموده اند که بر پشت آن خورشید بصورت دایره ای قرار گرفته و اشعه نور بر اطراف پراکنده.

از آنچه گذشت معلوم شد که نمیتوان جنبه ملی داستانی و تاریخی برای نشان شیر و خورشید قائل شد؛ و نه بتاریخ قدیم ایران (قبل از اسلام) ارتباطی دارد و نه قرائنی موجود است که ایرانیان آن را ایجاد و ابداع نموده اند و اگر با این تفصیل باز کسی نسبت این علامت را بدوره قبل از اسلام ایران بدهد آگاهی او را باید باندازه محققین عهد محمد شاه قاجار دانست که در مقدمه نظامنامه نشان دولت علیه (که در همان زمان "باسمه شده و باطراف و اکناف ممالك محروسه" فرستاده شده بود) این عبارات مضحك را نوشته اند: "... و دولت علیه ایران را هم نشان شیر و خورشید متداول بوده است که قریب سه هزار سال بل متجاوز از عهد زرتشت این علامت بوده و سبب انتشار آن شاید این باشد که در آیین دین زرتشت آفتاب را مظهر کل و مربی عالم میدانسته اند و باین سبب او را پرستش میکرده اند و چون بتجربه و امتحان که قرار علم نجوم بر آنست چنین یافته اند که کواکب سبعة سیاره در بعضی از بروج خوشحال اند و در بعضی بد حال باین معنی که در بعضی از بروج اثر خوب بارش و ساکنین ارض میرسانند و در برخی اثر بد پس هر کوکب در هر برج که خوشحال بوده و اثر نیک باهل عالم بخشیده آن برج را بیت آن کوکب یا شرف آن کوکب نامیده اند و

نقش نجومی است چه چنانکه معلومست منجمین شیر را خانه آفتاب میدانند، و ابوالفرج دونی در شریطة قصیده ای گوید:

تا بر زمین نبات بود مایه حیات تا بر سپهر شیر بود برج آفتاب

و قطران گوید

اگر بخانه شیر آمده است شیر رواست بدانکه خانه شید است شیر بر گردون

و چنانکه دیدیم نقش شیر و خورشید بیرق و سکه نیز گاهی تصوّر شده است که مربوط بدین حالت نجومی است. حتی در افسانه‌های ایرانی متعلق به عهد اسلامی خورشید آسمان را هم سوار شیر تصوّر میکرده اند^۱ چنانکه در اسکندر نامه^۲ اثر عهد صفوی است آمده است که :-

اسکندر با هفده پسر و پسرزاده روانه کوره آفتاب شدند . . . تخمیناً دو ساعت به صبح مانده بجائی رسیدند که زیاده ازان نتوانستند پیش روند . . . بروایتی چشمه آبی و بروایتی چاهی دیدند که شراره ازان چاه در می آمده ارسطو عرض کرد ای شهریار این چاهی است که آفتاب بیرون می آید . . . شعاع آفتاب از چاه در آمد و بر روی شیری سوار بود آن شیر چنان نعره ای کشید که تمام عالم بلرزه در آمد . . . اما از اثر خورشید چنان بادی میوزید که اسکندر را با سالارانش برداشته سه منزل در عقب انداخت . . . از آنجا برخاسته روانه شدند باز صبح بهمان مکان رسیدند در وقتی که آفتاب بر آمد شاهزاده اعلان جستن نموده آن شیر را در بغل گرفت که آن شیر بلند شد بقدر یک نیزه ، شاهزاده دید که میسوزد دیگر خود را نتوانست ضبط کند مد هوش افتاد چون بهوش آمد سه منزل خود را عقب دید . . .

۱ این عقیده قطعاً در دوره اسلامی و شاید از روی نقش شیر و خورشید بیرقها و سکه ها پیدا شده ، و دره عقیده ماقبل اسلامی عامه در ایران این بوده که گردونه خورشید را نرفته ای بصورت اسب می کشد و گردونه ماه را فرشته ای بصورت گاو .

میگفتند ساخلو تاتار مقیم نسا را تباہ کردیم ، ما باور نکردیم . . . همینکه ایشان رفتند صاحب نسا دانست آنکه با تاتار جنگید جلال الدین بوده است .

و مجیر بیلقانی گوید :

رایت سرخ ترا کافر فتح و ظفر است مایه نصرت و پیرایه لشکر گیرند

نتیجه مقدمات سابق این شد که این نشان از بقایای ترکان است که شیر یکی از مقدسات بلکه یکی از پروردکاران ایشان است، بلی ایرانیان پیش از ظهور زردشت آفتاب را می پرستیده اند و دران اوان شکل آفتاب را بر پارچه بیرق نیز نقش میکردند و حتی در زمان ساسانیان نیز بنا بکفته ابو ریحان بیرونی از آیین شاهان در روز مهرگان (فقط در روز مهرگان) گذاشتن تاجی بوده است که بران شکل خورشید و گردونه ای که بران سوار است [و اسپ آنرا میکشیده] منقوش بوده، و از طرفی هم دروازه شیرانی در همدان از آثار عهد هخامنشی و نقش شبیری که چنگ در پشت گوزنی زده و دندان در گوشت او فرو برده در خرابهای تخت جمشید باقیست لکن هیچیک ازین امور ربطی بنقش شیر و خورشید روی بیرق یا سکه ندارد چنانکه نقش صورت شیر در زمانهای مختلف روی بالش و بساط و چتر و شادروان و فرش و قالی و بالای در کرما به و روی مجروح و غیره متداول بوده و مجسمه شیر که از دهان آن آب بحوض میریخته نیز در عمارات مجلل (از جمله در قصر الحمراء خلفاء اموی در اندلس) میساخته اند و لفظ شیر در معنی شیر آب انبار و غیره هم از آنجا آمده است که آن بحرای فلژی را که آب بیرون میدهد سابقاً بصورت شیر میساخته اند. حتی محمد امین خلیفه عباسی پنجم کشتی کوچک در دجله داشته که یکی از آنها بشکل شیر بوده و چهار تایی دیگر بصورت فیل و عقاب و مار و دلفین . و از اینها گذشته نیز مورد استعمال نقش شیر بسیار فراوان بوده و حتی نقش شیر و خورشید هم در غیر مورد بیرق موجود است ولی آن

و نیز معلوم شد که تکامل آن تا رسیدن بصورت فعلی که شمشیری بیک دست شیر داده اند و تاجی بالای خورشید نقش کرده اند تدریجی بوده است و البته معلوم است که قانون اساسی مصوب در ۱۳۲۴ هجری قمری آن را و سه رنگ سبز و سفید و قرمز جامه بیرق را رسمیت داده است.

برای تکمیل مطلب این نکته نیز باید نگفته نماید که پارچه بیرق هم در ادوار مختلفه الوان مختلف داشته چنانکه از بعضی فقرات سابق و اشارات ذیل استنباط میشود:-

حکیم ازرقی هروی گوید:

باد بر روی هوا عرضه کند قوس و قزح ز بسی رایت سبز و ز بسی رایت آل و مختاری گوید:

شگفت نیست اگر زلف او جهانگیرست که رنگ رایت سلطان دادگر دارد و همو گوید:

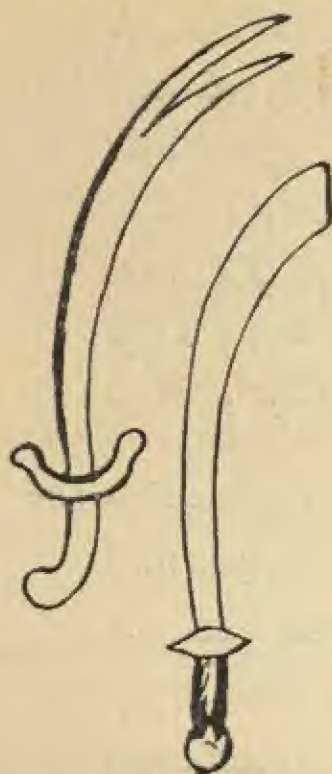
از مرغزار شیر تر آهنگ غار کرد کز لاله دید کوه چو اعلام شهریار و سید اشرف غزنوی گوید:

بگشاد کارها حجر اسود و سزد کآمد برنگ رایت عالمکشای شاه و نظامی گنجوی گوید:

حریر سرخ بیرقها گشاده بیستانی بد آتش در فتاده

و نسوی صاحب "سیره جلال الدین منکبرنی" گوید من در خدمت امیر اختیارالدین زنکی بن محمد بن حمزه بودم نامه ای از رئیس جوانمندان که فریه ایست از قرای نسا باو رسید که نوشته بود "امروز بیش از سیصد تن سوار با پنجا آمدند با علمهای سیاه و میگفتند جلال الدین در میان ماست و نیز

با خورشید بیشتر دیدیم که بر يك سگه فتحعلي شاه که در انگلستان ضرب شده بود نقش است و ظاهراً دولت ایران در روابط خارجی این قسم علامت را بکار میبرده است و از همین جهت است که در نقش شیر



ش ۱ ش ۲

و خورشید وزارت امور خارجه تا چندی پیش نیز این قاعده رعایت میشده نشان ذوالفقار هنوز هم متداول است. شکل ذوالفقاری که دوبرو کشیده بطوری است که در این ورقه مرئسم است (ش ۱) و در بعضی نقوش شیر و خورشید که تا این آخربها دیده میشد شمشیری که دست شیر بود سر پهن و مانند شکل ذوالفقار مزبور منتهی يك سر بود (ش ۲) پس باید معتقد شد که شمشیر دست شیر در حقیقت همان ذوالفقار علي است که دولت حامی مذهب شیعه در نشان رسمی خویش بکار برده است.

(۴۴) در کائنات ک سگه های ایران در موزه بریتانیا يك مدال هست بتاریخ

۱۲۹۷ با نقش شیر و خورشید با این عبارت :-

السلطان ناصر الدین شاه قاجار ، هر شیر دل که دشمن شه را عیان گرفت ، از آفتاب همت ما این نشان گرفت.

از قنرات متعدّد سابق الذکر استعمال شکل شیر تنها یا شیر با خورشید و حتی قوچ با خورشید در از منة مختلفه برای نقش بیروق و سگه استنباط شد

فتحعلی شاه قاجار" دارد و جانب دیگر نشان شیری نشسته که خورشیدی بر پشت آنست. در سکه های محمد شاه شمشر بدست شیر است. سکه های پنجاه دیناری سنه ۱۲۸۱ تنها نقش خورشید دارد. سکه های فلوس ضرب اردبیل و ارومی و اصفهان و ابروان و برو جرد و بغداد و بندر عباس و بو شهر و بهبهان و تبریز و تفلیس و توی و خوی و دماوند و رشت و ساو جبالغ و شماخی و طهران و قزوین و قندهار و کرمانشاهان و کاشان و گنجه و مازندران و مشهد و همدان و یزد باختلاف نقوش آهو و خورشید و طاووس و شیر و ماهی و شیر با خورشید و ازدها و پرند و فیل و شتر و خرگوش و دراج و قاز و شیر با آهو و گاو میش و اسب و فیل سوار دارد.

(۴۳) در کتاب La Perse تألیف L. Dubouk آمده است:

از جمله امتیازاتی که شاهان ایران بیشتر مراعات میکنند عرضه کردن علمهای متعدد است. از جمله این بیرقها یکی هست که بران تیغ دوسر (ذوالفقار) علی نقش است و یکی دیگر صورت دخول شمس برج اسد است. شیر خوابیده است و پس پشت او خورشیدی در حال طلوع قرار داده شده است. این علامتهای ایران در قصرهای شاهی حجاری و در روی جامه بیرقها خاصه دوزی شده است و بر روی يك نشان شاهی و نظامی هم که شاه ایران بسر بازان و صاحبان مناصب خویش که بجرأت و دلیری بر دیگران امتیاز یافته اند عطا میکنند و گاهی نیز بعضی از سفرای اروپائی میدهند این نشانها دیده میشود. دوبو در زمان محمد شاه قاجار این شرح را نوشته است و چنانکه گفتیم در زمان همان پادشاه است که نظامنامه نشان رسمی وضع شده است و پس از وضع آن بوده است که دوبو این شرح را نوشته. شکلی شیر خوابیده

خورشید است مدور بادهان و بینی و چشم و ابرو و برگرداگرد آن
اشعه نور.

(۴۱) شاردن در سفر نامه خویش میگوید :

"پول ایرانی باچکش ضرب میشود. و مردم ایران باماشین سکه زنی
آشنا نیستند. سکه ها در تمامی نقاط مملکت يك وزن معین دارد. چندین
ضرا بخانه موجود است و حق القرب در ایران از حق القرب همه
نواحی دیگر دنیا سنگین تر است چه بعدی هفت و نیم بالغ میشود.
سکه روی پول طلا مانند مهر بزرگ مملکتی در يك طرف اینطور
است که در وسط کلمه شهادت ایرانی "لا اله الا الله" محمد رسول الله
علي ولی الله" و در گرداگرد آن نام امامان را دارد و در طرف دیگر
نام شاه محل و سال ضرب را حاوی است. فلوس مسی در يك طرف
نقش دولتی ایران را یعنی صورت يك شیر که خورشید طالع بر پشت
اوست دارد و در طرف دیگر تاریخ و محل ضرب را"
و ما در فقره ۳۷ و ۳۸ دو سند دیگر بر این قسمت اخیر دادیم.

(۴۲) در کاتالک مسکوکات بریتیش میوزیم در ضمن تصاویر سکه ها يك
سکه هست ظاهراً ضرب انگلستان يك جابنش "السلطان بن السلطان

۱ شیخ سعدی در بوستان حکایت عارفانه ای دارد که خلاصه آن اینست :

تاکفت بر سعد زنگی کسی . . . درم داد و تشریف و بنواختش . . .

چو "الله و بس" دید بر نقش زر بشوید و برگشتد خلعت ز بر

. . . یکی گفتش از همنشینان بدشت . . .

تو اول زمین بوس کردی سه پای نیابتی آخر زدت بشت پای

بخندید گلول ز بیم و امید همی لرزه بر تن فتادم چو پید

بآخر ز تنگین "الله و بس" نه چیزم بچشم اندر آمد زکس.

که ازان معلوم میشود سکه های زر زمان سعد زنگی عش "الله و بس" داشته و یا
آنکه سعدی لا اله الا الله را اینطور ترجمه کرده است.

(۳۵) همو گوید، و درین بیت اشاره ایست بنقش شیر و خورشید
بایکدیگر در نقش علم :

خورشید نصر تست بتوفیق کردگار طالع ز شیر رایت جشید کامکار

(۳۶) درین بیت دولت‌شاه نیز ایهام گونه ای بشیر و خورشید بایکدیگر
هست :

ز شیر درفش درخشان ظفر چو در خانه شیر تابنده خور

(۳۷) نویدی شیرازی درین بیت بنقش شیر در روی فلوس (پول سیاه)
اشاره میکند :

آوردن از بدست آسان نبود خوابیده بروی هر فلوسی شیری

(۳۸) در فرهنگ فارسی بهار عجم در لغت شیر فلوس این توضیح را نیز افزوده
که "صورت شیری که در يك طرف فلوس باشد و طرف دیگر نام شهر
و این در صفاهان و شیراز رایج است."

(۳۹) در فرهنگ فارسی غیاث اللغات در لفظ شیر علم آورده که "صویر
شیر که بر جامه علم دوزند برای تقال شلبه و هیبت ناظرین".

(۴۰) در کتاب مستی به "يك سفارت ایرانی در زمان لوی چهاردهم"
بزبان فرانسه در فصل ششم که شرح ورود سفارت ایران را به پاریس
در هفتم فوریه ۱۷۱۵ (مطابق دوم ماه صفر ۱۱۲۷ هجری قمری)
میدهد صورت گراووری نیز دارد که از روی يك برده نقاشی مرسم
در همان تاریخ گرفته شده و عبود موکب سفیر را از پلاس روایال
نشان میدهد. بیرق سفیر پارچه مربع مستطیلی است که بن آن
دو سقه است و در طرف بالای پارچه نزدیک بچوب بیرق شکل شری
است بر چهار دست و پا ایستاده و دمش بالا رفته و بالای دم او شکل

(۲۹) ظهیر قاریابی گوید:

چون روز انتقام براق سیاه فتح در چشمهٔ فسردهٔ تیغ آبخور گرفت
شیر علم برات فنا زیر پنجه بافت زانگ کان مثال اجل زیر بر گرفت

(۳۰) ابن بی بی در باب جنگی که در ۶۲۷ میان جلال الدین خوارزمشاه و علاء الدین کیقباد سلجوقی اتفاق افتاد در وصف لشکر علاء الدین گوید "شیران علم چون دل شحیح بر نقش درم در لرزه افتادند".

(۳۱) مولوی معنوی فرماید: و ابن شعر معروفست:

ما همه شیران ولی شیر علم حمله مان از باد باشد دم بدم
حمله مان از باد و نا پیداست باد جان فدای آنچه نا پیداست باد

(۳۲) شیخ سعدی در مدح علاء الدین جوینی فرماید:

چو شیررایت اورا صبا کند متحرک بحال حمله نماند ز هول شیر عربین را

(۳۳) در کتاب فهرست کتب مربوط بفتون جنگ بعلبکی که در ۱۸۴۱ بمباشرت انجمن آسیائی همایونی بطبع رسیده عبارتی از فهرست مندرجات کتابی میدهد که دران چنین آمده است "رایت امیر تیمور با صورت لوییل و رایت ایرانیان موسوم بدرفش که بران صورت خورشید و کوسفندتر (کبش^۱) منقوش بود".

(۳۴) سلمان ساوجی گوید:

آهوی چشم تو و شیر لوای سلطان
قلب احباب شکست وصف بد خواه درید

۱ کبش یا کوسفندتر علامت خاندان شاهی ایران قدیم بود و آنرا یارسی و یهوی و راز و براز و گراز می گفته اند و آن نشان ستارهٔ پیرام (مربیع) بوده و بدین جهت است که براز از القاب بزرگ و مجلل ایرانیان قدیم بوده است اینکه در ایران در عهد اسلامی در قرون بعد از امیر تیمور یک وقتی صورت کوسفندتر در روی یرق ایران ظاهر میشود تصادف صرف است نه دنبالهٔ قاعدهٔ قدیم.

(۲۴) همو گوید:

هر سمت غباری که ز جولان تو خیزد چون باد خورد شیر علم شیر ژبان را

(۲۵) همو گوید در مدح سلطان سنجر:

روز هیجا که از درخش سنان کرد را کسوت دخان باشد
در تن ازدهای رایتها باد را اعتدال جاث باشد
شیر گردون چو عکس شیر دراب پیش شیر علم ستان باشد

(۲۶) جمال الدین عبد الرزاق گوید:

ز هیبت دل شیر آسمان همه وقت چنانکه شیر علم روز باد در خفقان

(۲۷) برای اینکه خوب واضح شود که وصفهای شعر عموماً مأخوذ از امور

معتاد زمان خود شان است اینك اشعار نظامی گنجوی از لیلی و بجنون
که دران شیر سیاه درفش را بزمان جنگ نوفل با قبیله لیلی نقل نموده:

خورشید درفش ده زیانه چون صبح دمیده دم نشانه
هر شیر سیاه کا بستاده چون مار سیه دهن گشاده
شیران سیاه در دریدن دیوان سفید در دویدن

(۲۸) همو در وصف لشکر اسکندر گوید:

نشان جسته بود از درفش بلند که ماند از فریدون فیروز مند
بسی برتر از کاویانی درفش بمنجوق برزد پرنده بنفش
صنوبر ستونی ز پنجه ارش پیراستن بافته پرورش
برو ازدها پیکری از حریر که بیننده را زو بر آمد نفیر
زده بر سر از جعد پرچم کلاه چو بر قلعه کوه ابر سیاه
بفرسنگها بود پیدا ز دور عقابی سیه پرو بسالش ز نور
شد آن ازدها با چنان لشکری بسر بر چنان ازدها پیکری

برم کوبند کرد گیران مانند جبال روز محشر
از دود چنان شود که کوئی شیر علمت شیر بحر

(۱۷) مختاری غزنوی ظاهراً در مدح منصور بن سعید عارض گفته:

در زمین کویی همی دم در کشد شیر عرین
در هوا کویی همی پرمیزند شیر علم

(۱۸) همو در مدح سلطان شاه گوید:

بر شیر فلک شیر رایت او صندوق پر آتش کند عرین را

(۱۹) مجیر بیلقانی گوید:

هر که با او باد در سر داشت چون شیر علم
هم سکان خوش بخاک تیره معجون کرده اند

(۲۰) انوری گوید:

شیر گردون پیش شیر رایت سخره چون آهوی دست آموز باد

(۲۱) همو گوید:

در شیر رایت تو باد هواى هیجا روح اللهست کوئی در آستین مریم

(۲۲) همو گوید:

روز هیجا کز خروش کوس واسپ آب گردد مفر گردان و عظام
در بر شیر فلک شیر عالم از پی کین عدو بگشاد کام
هر کسی نصرت همی خواهد ز چرخ وز تو نصرت چرخ میخواهد بوام

(۲۳) همو گوید:

از افق برکشیده شیر علم در جهان برقشاده شور سپاه

(۱۱) همو در مدح میرانشاه بن قاورد بن چغری گوید:

از بسی اعلام گردان بیشه ای گردد هوا
جانور کردار شیران اندرونا جانور

(۱۲) همو در مدح ابوالقوارس طغانشه گوید:

هزار بار بهر خطه ای فروز خواهد ز شیر رایت نو شیر آسمان زنهار

(۱۳) و ازین بیت او که در مدح طغانشه است احتمال میتوان داد که دینارهای زغان او نقش خورشید داشته:

برگان رز ز دست تو گر صورتی کنند از نقش مهر گیرد و بیرون جهد زکان

(۱۴) ناصر خسرو گوید:

چو آن شیر بیکر علامت بیندد کند سجده بر آستانش دو بیکر

(۱۵) همو در مدح خلیفه فاطمی گوید:

رایت شاهان را صورت شیر است و پلنگ

بر سر رایت او سورت فتح و ظفر است

و ازین استنباط میشود که بر رایت شاهان نقش شیر و پلنگ هر دو میشده است. ضمناً معلوم میشود که بر علم المستنصر بالله، و شاید همه خلفای فاطمی، سورة الفتح یا فقط آیه انا فتحنا لك فتحا مبینا یا آیه نصر من الله و فتح قریب نقش بوده است.^۱

(۱۶) امیر عمادی شهر یاری رازی گوید:

روزی که جهان باد بیشه در سر گیرد ز خناك چادر

۱ در فهرست کتب مربوط بفتح عربی آن را انجمن همایونی آسمانی در ۱۸۴۱ بجناب رسانده است گوید بر لواء دوات فاطمی که در سال ۴۵۰ بیهقدا داخل شد نوشته بودند الا امام المستنصر بالله امیر المؤمنین ابو تیم معد.

(۴) هم او در مدح "خواجه منصور" کد خدای عجم "نام کردار بخت او
فیروز" گوید:

شخص با صولت تو شخص خیال شیر با هیبت تو شیر علم
(۵) همو در وصف بیشه ای گفته:

چو شیر رایت شیر دلیر او بی دل چو شاخ آهو شاخ درخت او بی بر
(۶) همو در مدح منصور بن سعید صاحب دیوان عرض گوید:

خناك هنرش مرده کند آتش فتنه باد ظفرش روح دهد شیر علم را
(۷) همو در مدح محمود بن ابراهیم غزنوی گوید:

از نیزه او بینی بی آگهی او آویخته چون شیر علم شیر زبان را
(۸) ازرقی هروی در مدح ابوالمظفر یونس گوید:

مخالفان تو بینند مر ترا که جنگ زرود آهن پوشیده بر قبا و کلاه
سیاه روبه گردد شها ز هیبت تو سیاه شیر علامتشان میان سیاه
(۹) همو در مدح امیر میرانشاه گوید:

وز آنکه شیر سیاهست نقش رایت او دلیر تر بود اندر نبرد شیر سیاه
و ازین دو فقره مستنبط میشود که نقش خود شیر برنگ سیاه بوده
است.

(۱۰) همو در مدح طغانشه بن محمد گوید:

بران گهی که چو دریا یلان آهن پوش برون شوند خروشان همال پیش همال
یلنک و شیر بجنبند بر هلال علم تن از نسیم یمانی و جان ز باد شمال
چنان گرز ددشمن که شیر رایت او ز هیبت تو بجنبند مگر بشکل شگال

نقش آن آمده و از بطون کتب و دواوین بیرون آورده ام بدست میدهم
آنکه ب نتیجه می پردازم :-

(۱) روز شنبه پنج روز مانده از شعبان [سال ۴۲۲] امیر [مسعود بن محمود غزنوی] بر نشست و بدشت شاپار آمد . . . و احمد بنالتکین پیش آمد قباى لعل پوشیده و خدمت کرد و موکبی سخت نیکو با بسیار مردم آراسته با سلاح تمام بگذشت از سرهنگان و دیلمان و دیگر اصناف که باوی نامزد بودند و بر اثر ایشان صد و سی غلام سلطانی بیشتر خط آورده که امیر آزاد کرده بود و بدو سپرده بگذشتند با سه سرهنگ سرای و سه علامت شیر و طرادها برسم غلامان سرای و بر اثر ایشان کوس و علامت احمد دیبای سرخ و منجوق و هفتاد و پنج غلام و بسیار جنیبت و جتازه . . . (تاریخ بهیقی). ازین عبارت معلوم میشود که علم شیر اهمیت خاص داشته و بر حسب موقع و بنسبت عدد افواج و سرهنگان عدد آن تغییر میکرده و نیز میتوان استنباط کرد که سرهنگان و رؤسای تیره های مختلف علمهای خاص و جداگانه داشته اند و شاید علامت شیر اختصاص بخاندان شاهی داشته زیرا میگوید «سه سرهنگ سرای و سه علامت شیر».

(۲) ابوالفرج رونی در مدح سیف الدوله محمود بن ابراهیم گوید:
چندان علم شیر بر افراشت که بفزود زیشان بفلک برج اسدبی عدد اشکال
اینک سند دیگر بر اینکه علم شیر عزیز بود و عاده بیش از
معدودی ازان بر نمی افراشته اند.

(۳) هم ابوالفرج در مدح سلطان مسعود (؟) غزنوی گوید:
در جهد بآس او بشیر فلک اگر اندر شود بشیر علم

فراز هر یکی زرین یکی مرغ عقاب و باز با طاووس و سیمرغ
بزر ماه در شیر آبگون رنگ تو گفتمی شیر دارد ماه در چنگ

شکی نیست که این وصف نیز متعلق بزمان شاعر است و لو اینکه خود او آن را بزمان قبل از اسلام نسبت میدهد و عادة شعرا درین گونه تخیلات تابع مآخذ قدیم نبوده اند. پس از این فقره فقط معلوم میشود که در دوره زندگانی گرگانی یعنی در اواسط قرن پنجم هجری و موقعی که سلطنت غزنویان پایان رسیده و آل سلجوق بشاهی ایران نشسته بودند علمهای رنگا رنگ مخصوصاً سفید از دیبا با نقوش بیر و شیر و کرگدن و پیل متداول بوده است و نقش شیر آن رنگ آبی داشته و از ابیات فردوسی نیز میتوان استنباط کرد که وی در دوره غزنویان نقوش گوناگون درفشهای تیره های مختلف ترك و ایرانی را که جزء لشکر سلطان محمود بوده اند دیده بوده است. زیرا چنانکه گفتیم درفش کاویانی ایران که علم دولتی و جنگی دوره ساسانیان بود و صورت آن امروزه از مأخذهای متعدد بدست ما رسیده صورت هیچ حیوانی نداشته و ازان گذشته در روی هیچ يك از سکه های که از ما قبل اسلام ایران مانده جز بر بعضی سکه های اشکانی صورت حیوان منقوش نیست و بر سکه های عهد ساسانی از يك طرف صورت شاه را و از طرف دیگر نقش آتشکده را زده اند. پس نقوش حیوانات بر روی بیرقها از کارهای ایرانی نیست و ازان قومی است که هر تیره آن نسب خویش را بیک حیوان میرساند و آن را حامی خاندان خود میداند و می پرستد. بدین صفت قوم ترك را می شناسیم و اول موقعی که استعمال این نقوش را در بیرقها می شنویم دوره غزنویان و پس از ایشان دوره سلجوقیان است.

اینك بترتیب تقدم تاریخی تقریبی بعضی از فصول و فقرات و ابیانی را که در آنها ذکر رایت شاهان و نقش آن خاصه نقش شیر و ذکر مسکوکات و

درفشی پس پشت پیکر گراز سرش ماه سیمین و بالا دراز
... . اورا گرازه است نام هشیوار و از تخمه کیو .

درین ابیات فردوسی هفت قسم نقش درفش را وصف میکند :

نقش خورشید ، نقش پیل ، نقش شیر ، نقش اژدها برای درفش
کاویانی ، نقش کرکدن ، نقش ماه ، نقش گوسفند نر (گراز) ، همچنانکه دیدن
تمام جزئیات از راه دور و از پشت اشیاء حاجب ماوراء درین فصل شاهنامه
بکلی شاعرانه و خیال انگیز است این اوصاف و تفصیل انواع درفشها نیز خیالی
و ناشی از تصور است و بی شك منقول از هیچ سند قدیم نیست و اگر بتوان
فرض کرد که ممکنست در عالم خارج يك روزی این اقسام نقوش بیرقها وجود
داشته است بی گمان زمان خود شاعر بوده است همچنانکه وقتی فردوسی وصف
چوگان بازی سیاوش را میکند باید آن را حکایت طرز چوگان بازی در زمان
خود فردوسی دانست .

در موضوع دومی که فردوسی اقسام نقشهای درفشها را یاد میکند موقع
سان دیدن کبخسرو است لشکر خویش را ، درین مورد نقش پلنگ و آهو و
همای را بر نقوش سابق می افزاید اما در دوسه مورد در نسبت دادن هر
نقشی بپهلوانی برخلاف سابق سخن رانده مثلاً خورشید پیکر درفش را بفریبرز
و شیر پیکر درفش را بشیدوش و ماه پیکر درفش را بگودرز گستم نسبت
میدهد نتیجه اینکه از روی این اقوال فردوسی نمیتوان گفت که نقش
شیر یا نقش خورشید سابقه تاریخی ما قبل اسلامی در ایران دارد همچنانکه
از ابیات فخرالدین اسعد کرکانی در منظومه و بس ورامین چنان استنباطی
نباید کرد . وی در ضمن وصف يك جنگ میگوید :

هوا چون بیشه دد بود بکسر ز بیر و شیر و کرک و پیل پیکر
چو سروستان شده دشت از درفشان چو دیبای درفشان مه درفشان

- (۲) از میمنه سواران بسیار و پیل و بنه
سرا پرده ای برکشیده سیاه رده گردش اندر ستاده سپاه
زده پیش او پیل پیکر درفش بنزدش سواران زربینه کفش
. طوس بودر بود درفش بجای پیل پیکر بود
- (۳) آن سرخ پرده سرای یکی لشکری گشن پیشش بیای
یکی شیر پیکر درفش بنفش درخشان کهر درمیان درفش
. سپهدار گودرز گشوادگان
- (۴) آن سبز پرده سرای بزرگان ایران پیشش بیای
یکی تخت پر مایه اندر میان زده پیش او اختر کایان
درفش بین ازدها پیکرست بران نیزه بر شیر زرین سرست
- این خیمه رستم بود و هجیر اندیشید که اگر نشان رستم را بهر آب
بگوید ممکنست بی خبر سهراب بر او بتازد و تهاش سازد پس نام وی
را از میان بیفکنند و گفت این سرا پرده مردی چینی است که بدرگاه
شاه آمده.
- (۵) از مهتران کشیده سرا پرده ای بر کران
یکی کرک پیکر درفش از برش بابر اندر آورده زرین سرش
. کیو نیو . . . پور گودرز . . . داماد رستم بود.
- (۶) . . . از آن سو که تا بنده شید بر آید یکی پرده بینم سپید
ز دیبای رومی پیشش سوار رده برکشیده فزون از هزار
ز دیبا فرو هشته زیبا جلیل . . . یکی ماه پیکر درفش بیای . . .
فرا برز . . . فرزند شاهست.
- (۷) آن زرد پرده سرای درفش درفشان پیشش بیای
بگرد اندرش سرخ و زرد و بنفش زهر گونه ای برکشیده درفش

درفش کاویان بر حسب داستانهای ملی اینطور پیدا شده بود که کاوه آهنگر همینکه بخلاف ضحاک برخاست پاره چرمی را که از پوست خرس و بقولی از پوست شیر بود و آن را در هنگام کوبیدن آهن نفته بر پیش می بست و پاهای خود را بدان می پوشانید بر سر چوب کرد و مردمان را در زیر آن «درفش» کرد آورد. درفش کاویان که در دوره ساسانیان بیرق دولتی بود بزر و جواهر آراسته بود و میگفتند این همان پاره چرم بی بهاست که فریدون آن را گوهر نشان کرد و شاهان پس از او بدان تبرک و تیمن می جستند و بر جواهر آن می افزودند. و از همین جهت بود که امتیاز حمل درفش را بخاندان قارن مخصوص کرده بودند که سلسله نسب خویش را بکاوه داستانی میرساندند. شکل درفش کاویانی بر دیوارهای ایوان کسری در مداین منقوش بوده است و بهتری در قصیده سنیته خویش که در وصف ایوان کسری سروده است بدان اشاره کرده میگوید: و المنايا موائل و انوشروان یزجی الصفوف تحت الدرفس شکل درفش کاویانی در نقش رستم در فارس نیز حجاری شده و امروزه موجود است و بران صورت شیر یا حیوان دیگری منقوش نیست. فردوسی در شاهنامه در دو موضوع بیان درفشهای مختلف پهلوانان اساطیری ایران را متعرض شده است: در هنگامی که هجیر و سهراب از بلندی مشرف بشکرگاه ایران در باب یکایک آن پهلوانان سخن میگویند و سهراب سراغ خرگاهها و صاحبان آنها را میگیرد هجیر میگوید:

- (۱) سرا پرده دیبه رنگ رنگ بدو اندرون خیمهای پلنگ
 پیش اندرون بسته صد ژنده پیل یکی تخت پیروزه برسان نیل
 یکی زرد خورشید پیکر درفش سرش ماه زرین غلافش بنفش
 بقلب سپاه اندرون . . . شاه ایران بود.

ابتدای استعمال شیر و خورشید بایکدیگر قبل از زمان صفویه بدست آورده ام
روایت ابن العبری صاحب تاریخ مختصر الدول است که میگوید چون
سلطان غیاث الدین کیخسرو از سلاجقه روم (قوتیه) دختر پادشاه گرجیان
را بزنی گرفت (بین ۶۳۵ و ۶۴۱ هجری) و مردی عیاش و هوس ران
بود میخواست صورت زن خویش را که بسیار دوست داشت بر روی دراهم
نقش کند، باو اینطور راهنمایی کردند که صورت شیر که بر بالای آن نقش
خورشید باشد بر دراهم بسازد تا مقصود حاصل شده باشد ولی هرکس آن
صورت را ببند گان کند که این نقش طالع ولادت شاه بوده است. او
همچنان کرد.^۱

اگر داستان سابق الذكر واقعاً باتمام جزئیاتش حقیقی باشد شکل
خورشید معرّف صورت يك دختر گرجی و این ترکیب نقش بیرق از بقایای
آل سلجوق میشود و چنانکه بعد خواهیم دید شکل شیر تنها نیز که پیش ازان
در روی بیرقها رسم میشده است از آثار قوم ترك است و بنابراین چنین
نقشی لایق آن نیست که ملت ایران بدان بنازد و نگاهش دارد.

از تتبع در کتب حاوی تواریخ و قصص باز مانده از دوره ساسانی از
قبیل شاهنامه، و التنبیه و الاشراف، و تاریخ طبری، و الآثار الباقیه، و
غدر اخبار ملوک الفرس، و الأعلاق النفیسه، و محاسن اصفهان، و فتوح
البلدان، و غیره معلوم میشود درفش دولتی و جنگی ایرانیان قبل از اسلام
درفش کاویانی بوده است که در جنگ قادسیه بدست عرب افتاد و سعد
بن ابی وقاص آن را برای عمر بن خطاب فرستاد وی امر کرد آن را برهم
زدند و پاره پاره کردند و میان گروندگان باسلام بخش نمودند.

۱ از این سکه شیر و خورشید سلطان کیخسرو محدودی موجود است و تصویری ازان
در دائرة المعارف بریطانیا در تحت لفظ سکه ها و یکی هم در تاریخ ملت ارمن تألیف دمرگان
گراور شده است.

منشأ نقش شیر و خورشید

نگارش مجتبی مینوی طهرانی

علامت رسمی ایران

سواد رایجی است که نگارنده بر حسب خواست سفارت ایران در لندن در سال ۱۳۰۸ تهیه نموده بود و بضیبه مراسله نمره ۸۷۸ آن سفارت مورخ ۲۵ - ۱۱ - ۳۰۸ بوزارت جلایه معارف ارسال گردید. وزارت معارف در مراسله نمره ۲۵۳۷/۵۹۱۱ ینگارنده مینویسد: «در جواب تقاضای مورخ ۹ خردادماه پشما اجازه داده میشود رایرت مورخ بهمن ماه ۱۳۰۸ خود را در موضوع تاریخ و منشأ نقش شیر و خورشید طبع و نشر نماید.»

در اینکه علامت شیر و خورشید فقط در زمان پادشاهان قاجار «رسمی» بمعنای اداری شده شکی نیست و دستورالعملی که در ۱۲۵۲ درین باب بامر محمد شاه صادر شده در سالنامه وزارت خارجه که در ۱۳۳۲ بطبع رسیده است موجود است. بعضی میگویند که این علامت را فتحعلی شاه قاجار «رسمیت» داده است. لیکن آنچه یقین است اینکه نقش و شکل و رنگ علمها بر حسب موارد مختلفه متفاوت بوده است و در زمان ناصرالدین شاه یازده شکل مختلف در دربار وجود داشته که اشکال و تفصیلات راجع بهر یک را اینجانب بدست آورده و جمع کرده ام.

در باب اصل و منشأ شیر و خورشید آنچه بر اینجانب معلوم شده اینست که نمیتوان آن را بعد ما قبل اسلام منسوب کرد سہلست در اوایل عهد اسلامی نیز متداول نبوده و از زمانی هم که باب شده استعمال آن عام نبوده است و در زمان واحد از شکل و رنگ پارچه بیرق و نقش آن و رنگ علامت منقوش باختلاف وصف کرده اند ولی تنها قول عریضی که در باب

چو آنکس است چو پند و گنج
 به نیکو کاران و اسکندر
 به است آنکه پند و گنج
 در کار و عمل و دین و دشت
 به پند و گنج و پند و گنج
 که نیکو کاران و اسکندر
 به پند و گنج و پند و گنج
 که نیکو کاران و اسکندر

و نه پند و گنج و پند و گنج
 به نیکو کاران و اسکندر
 به پند و گنج و پند و گنج
 که نیکو کاران و اسکندر
 به پند و گنج و پند و گنج
 که نیکو کاران و اسکندر
 به پند و گنج و پند و گنج
 که نیکو کاران و اسکندر

به نیکو کاران و اسکندر
 به پند و گنج و پند و گنج
 که نیکو کاران و اسکندر
 به پند و گنج و پند و گنج
 که نیکو کاران و اسکندر
 به پند و گنج و پند و گنج
 که نیکو کاران و اسکندر
 به پند و گنج و پند و گنج



به نیکو کاران و اسکندر

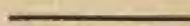


Consequently, the patriotic Iranis became the enemies of Bani Omayyeh and the adherents of Bani Hasham, the Prophet's family, and they even took a heroic part in the battle between Ali and Bani Omayyeh and showed a great diplomatic brain. When in 61 Hejri, Hossein ben Ali was killed at the hands of Bani Omayyeh, the enmity between the Iranis and the Bani Omayyehs reached its zenith.

After Yazdegard was killed, his three daughters were taken captive and sent to the court of Islamic Khalif. One of them Shahr Banoo was married to Hossein ben Ali. Ali, his son, the fourth Imam of Shia, was from this Iranian princess and the other eight successors were semi-Iranis. This is another proof of Iranian patriotism.

In short, the Iranis changed Arabic into Iranism and they believed in such Islam whose leaders were semi-Iranis and who made Iran the centre of spirituality.

The fourth group comprised those, who after the Arab invasion did not like to stay in Iran and so they emigrated to Hindustan. The world has found amongst them too many great men who even after more than 1300 years' expatriation and separation from their fatherland evince their unmitigated love for their mother country.



English summary of the foregoing Persian paper.

RELIGION IN IRAN

BY YAHYA DOWLATABADI

Arab, a very shrewd, wild and cruel tribe, invaded Iran by the name of God and Heaven.

By killing women and children, by immorality of every kind and by burning religious books, they did not leave any cruelty and persecution undone.

The Arabs even changed Monday which was the national weekly holiday into Friday.

The Iranians were divided into four groups :—

The first group preferred religion and country to life. They sacrificed everything, even life, for the sake of religion and country.

The second group kept up their religion in spite of the most bitter and severe treatments at the hands of the fanatic Mohame-dans. They bore all kinds of persecution and remained in their country observing their original religion. Great heroes like Hakim Bahmanyar, the cleverest and first student of Abu Ali Sina, have come from this group.

The third group consisted of those who by force and persecution accepted Islam to escape death and loss of property and chastity due to Arab's atrocities. From this group also many politicians and heroes like Sina and Firdausi, etc., arose. The foreign faith saddled on them by persecution was borne in another shape in their heart.

The Arab invasion on Iran during the Khilafat of Omar was quite against the views of the Prophet of Arabia, who boasted himself for being born in the time of Anoushirwan the Just, and who specially in his Farman, written by Ali, had emphatically advised all Mohamedans to pay indemnity and allowance to the family of Salman-e Farsi, from government treasury no matter whether he remained Zoroastrian or embraced Mohamedanism.

خصوصاً اکنون که از يك طرف ریاست عالی مملکت بعهده شخص وطن خواه ایرانی نژاد است و ایران را رو به ترقی سوق میدهد و از طرف دیگر دین در ایران دگر آلت سیاست نیست و روحانیت و سیاست از یکدیگر جدا شده است و هر ایرانی از روی قانون میتواند با رعایت احترام آئین رسمی مملکت که اسلام است بآئین خود رفتار نماید

در این صورت چه مانع دارد که ایرانیان حقیقی فوج فوج بوطن خود بازگشت کرده با سرمایه های مادی و معنوی خود یعنی از دارائی نقدی و از علم و عمل که ایران بی نهایت حاجتمند آنها است وطن اصلی خویش را آباد نمایند

و چه سعادت است برای ایران که ببینند غمخواران واقعی او مانند فرزندی که بعد از جدائی طولانی بی اختیار خود را در آغوش مادر میندازد بجانب او رو میاورند

بدیهی است باز گشت پارسیمان و زرتشتیان متمول با تربیت و واقف بمواقف عصر حاضر بوطن اصلی خویش و ترویج عملی سه اصل مقدس اخلاقی بضمیمه اصل چهارم که وطن پرستی است در روحانیت جامعه ایرانی چه اثر بزرگ خواهد داشت

میهمانهای جدید نه بلکه صاحبخانه های قدیم هم خواهند توانست بآئین خویش در ایران رفتار کنند نهایت آتش مقدسی را که در میان آب و گلها روشن میکردند اکنون در کانون دلها بر افروزند

بایران برآمد کوناهای نکردند و تنها قومی بودند که بیش از هزار و سیصد سال مدت مہجوری باز نسبت بوطن خود وفادار باقی ماندند

و باید دانست که اگر توجه زرتشتیان و پارسیان هندوستان در قرنهای پیش چندان در ایران دیده نمیشده بواسطه تاریکی هوای ایران بوده است چنانکه دیده شد هر قدر هوای ایران روشن شد و افکار ملی و وطنی و تجدد خواهی در این مملکت برزیادیت گشت توجه پارسیان و زرتشتیان هندوستان بوطن خویش آشکار تر شد و هم بر توجه ایرانیان بآنها افزوده گشت

تا در قرن نوزدهم مخصوصاً اواخر آن که اندیشه برگردانیدن ایرانیان بهندوستان رفته در دماغ ملیون تجدد خواه ایران روز مَرّه قوت گرفت باندازه که رفته رفته جزو مرامنامه های احزاب سیاسی شد خطابه ها در این موضوع گفته و مقاله ها بلکه رساله ها نوشته شد

چنانکه رساله خرید خورستان که در اواخر قرن نوزدهم بقلم شهید راه آزادی میرزا آقاخان کرمانی نوشته شد شاهد مطلب ما است

و جای مسرت است که این اندیشه وطن خواهان ایران در مقابل احساسات وطن پرستانه پارسیان و زرتشتیان هندوستان هیچانی در افکار آنها تولید کرده که پی در پی از دانشمندان خود بایران میفرستند و کسب خبر میکنند تا ببینند برای قطع علاقه کردن آنها از هندوستان و اقامت در وطن اصلی خویش چه اندازه زمینه حاضر شده است

در این صورت که از يك طرف آغوش ایرانیان وطن دوست برای پذیرفتن هموطنان قدیم خود گشوده است و از طرف دیگر این هیجان فکری در هندوستان درمیان زرتشتیان و پارسیان روز مَرّه در ازیاد است دیر یا زود این کار را انجام گرفته باید دانست

که بیشتر در معرض رد و قبول بر ملتهای مختلف بوده اند و بتوده قلب سرایت نکرده است چنانکه اگر از نزدیک نظر کنیم خواهیم دید که مردم دور دست از تربیتهای مختلف بسادگی اخلاق طبیعی خود باقی هستند و روح راستی و درستی در وجود آنها نمایان است در این صورت آنچه عرضی است قابل زوال است و آنچه ذاتی است قابل دوام

این بود اجمالی از آئین در ایران برای قسمتی از ایرانیان که تغییر آئین دادند

اینک بشرح حال قسمت چهارم اشاره نمائیم اگرچه چندان مربوط بموضوع مقاله که آئین در ایران باشد نیست ولی چندان هم بی ربط نیست و بعلاوه مناسب مقام است

قسمت چهارم از ایرانیان کسانی بودند که بعد از غلبه عرب و آمدن دین اسلام نخواستند ترك آئین بگویند و نخواستند شرایط ذمه را بپذیرند پای فرار هم داشتند برای نگاه داشتن آئین خود و نجات یافتن از مهلکه جلاء وطن اختیار کردند و بهندوستان رهسپار شدند بدیهی است این قسمت از بزرگان و متولمین ایران بودند

آیا این قوم در مدت یک هزار و سیصد سال در هندوستان چه کردند؟
اعقاب و اخلاف آنها که پارسیان و زرتشتیان کنونی هند میباشند و در میان آنها دانشمندان بزرگ هست جواب این پرسش را بهتر از من میدانند چیزی که نگارنده میتواند بگوید این است که آنها حیثیت ملی و دینی خود را در مملکت بیگانه نگاهداشتند بحدی که همه وقت در نظر صاحبخانه های خویش هندیان ایران و ایرانی دوست عزیز و محترم بوده اند و دیگر آنکه حق مهر و محبت وطن اصلی را بهمان نام و نشان که بوده است در صندوقچه دل خویش نگاهداری کرده در هر زمان از هر گونه خدمت که از دست آنها نیست

تفاوتهای دیگر که قائل شدند و همه موجب مسرت ایرانیان بود در امتیاز دینی که طالب بودند

خلاصه آنکه ایرانیان با انتخاب طریقه جعفری که روحانیت خالی از سیاست بود بخل خود اسلام روحانی را از اسلام آمیخته سیاست که با قهر و غلبه بر آنها تحمیل شده بود جدا کرده باسلامی معتقد شدند که روسای آن نیمه ایرانی بودند و اساسش از طرف خود آنها ترویج کرده شده بود

ایرانیان در چندین قرن این سیاست مذهبی را تعقیب کرده با اینکه نسبت بسنی مذهبیان در اقلیت بودند استقلال ملی و مذهبی خویش را نگاهداشته ایرانیان و جعفریت خود را مقهور اسلامیت عرب و ترك و غیره نساختند و این بمنزله فتوحی بود که برای آنها حاصل شده باشد و بعد از آنکه سیاستها تغییر کرد و عصبیتها تخفیف یافت دگرته اهل سنت و جماعت شیعه مذهبیان را رافضی خواندند و نه شیعیان اهل سنت را ناصبی نامیدند

و اما اخلاق که میوه درخت دین و آئین است - باید دانست که ایرانیان مسلمان شده بواسطه خلط و مزج بانژادهای دیگر نتوانستند اخلاق ذاتی خود را منزه نگاهدارند مخصوصاً در اختلاط با عرب و مغول که باوجود استفاده کردن غلبه کنندگان از حسن اخلاق و آداب و رسوم قوم مغلوب جرمهای بزال اخلاق این قوم وارد شد که صفای ذاتی آنها مکدر ساخت

و حتی دین اسلام که شارع آن میفرماید بعثت من برای تکمیل اخلاق است در ایران نتوانست بواسطه آمیختگی دین با سیاست پایه اخلاقی این قوم را بروی سه اصل مقدس آئین بهی که راستی در گفتار و کردار و پندار است و اسلام هم همانها را میپرورائید نگاهدارد

در این موضوع چیزی که میتواند امید بخش باشد این است که اگر تزلزل اخلاقی در ایران دیده شود در تمام جامعه بیست بلکه در قسمتهای است

خلاصه پیشوایان شیعه از امامهای دوازده گانه خصوصاً از علی بن الحسین بیعد و مخصوصاً ششم آنها جعفر بن محمد صادق که مذهب شیعه باو نسبت داده میشود و او در جدا کردن این طریقه از چهار طریقه دیگر اسلامی بیش از دیگران کوشش کرد باوجود اینکه اغلب تحت فشار خلفای عرب بودند و مذهب خود را مخفی میداشتند باز در باطن عمال خویش را بولایات ایران فرستاده روابط خود را با ایرانیان محکم نگاه میداشتند

ائمه شیعه عواید ملی ایرانیان را محترم میشمردند چنانکه برای نوروز عجم احادیث و اخبار وضع کرده بآن رنگ مذهبی دادند و ایرانیان را تمجید کردند که احترام این روز را بیکو نگاهداشته اند و عربها را ملامت کردند که حق این روز را ضایع نموده اند

امامهای شیعه در دین اسلام بطریقه جعفری تسبیلاتی قائل شدند که ایرانیان از آنها استفاده کردند در اجتهاد را بروی شیعه باز گذاردند که در هر زمان بتوانند باقتضای زمان رفتار نمایند

نماز جمعه را که به پیشوای خلفای اسلامی عرب هر که و دارای هر صفت بود ادا میشد از وجوب انداختند و اولوالامر بودن پادشاه را لغو کردند و ایرانیان توانستند دارای سلطنت مستقل بگردند بی آنکه لازم باشد هر شخص دارای هر صفت را بمحض اینکه بوراثت یا بقره و غلبه بمقام سلطنت رسید او را همدوش خدا و پیغمبر دانسته اطاعت فرمان ویرا بر خود از روی عقیده دینی واجب بشمارند

اگر در عبادات پنج وقت نماز را با جواز جمع میان ظهر و عصر و مغرب و عشاء سه وقت تخفیف دادند شستن پاها را در وضو بمسح سر انگشتان مبدل ساختند و دستهای نماز گذار را از بر سینه گذاردن آزاد کردند و

پس از کشته شدن یزدگرد سیم و متفرق شدن خانواده او و افتادن ایران بدست عرب در یکی از سرحدات غربی ایران اغتشاشی رویداد که برای انتظام آنجا يك عده قشون فرستاده شد عااجمنصب آن قشون آگاه گشت که در دهی سه دختر بطور ناشناس امرار حیات میکنند و پس از تحقیق معلوم شد دختران یزدگرد سیم هستند آنها را بمرکز خلافت اسلامی فرستاد و هر يك در مدینه شوهری اختیار کردند از جمله شهر بانو بحسین بن علی شوهر کرد و نام ایرانی خود را نگاهداشت نهایت عربها تاء تابیشی بر آن افزودند

علی بن الحسین امام چهارم شیعه مذهب از این شاهزاده خانم ایرانی بوجود آمد و او باهشت تن از اولاد و احفادش که باغنام علی و حسن و حسین دوازده پیشوای مذهبی ایرانیان هستند نیمه ایرانی محسوب شدند و بگفته شاعر عرب از میانه کسری و هاشم بوجود آمدند و این اتساب بر روابط ظاهری و باطنی ایرانیان با آل علی افزود و علاقه قلبی آنها را بطریقه دینی ایشان بر زیادت کرد و پای اولاد علی را بایران باز نمود بطوریکه بعضی از آنها علاوه بر سیادت و ریاست روحانی بر ریاستهای ظاهری ملکی هم رسیدند چنانکه يك سلسله از اولاد حسن بن علی مدتها در مازندران حکومت کردند و چون بنی هاشم اغلب در فشار خلفای بنی امیه و بنی عباس بودند ایران را پناه گاه خود قرار دادند وجود این همه اما مزاده در ایران شاهد مدعی است

بی مناسبت نیست اینجا بعاقبت کار این شاهزاده خانم ایرانی هم اشاره

نمایم

شهر بانو در سفر از حجاز بعراق شوهرش حسین بن علی با آنحضرت بود و چون روز دهم محرم سنه ۶۱ هجری حسین بن علی در کربلا کشته شد و او هاست بدست بنی امیه دشمنان خاندان جدید و قدیش اسیر خواهد شد خود را در شطّ فرات انداخته هلاک گشت

پیش افتادند بناهای عالی بر سر قبور ائمه شیعه در عراق عرب که بسرمایه های ایرانی ساخته شده و خزاین آنها که پراست از نفیستر و پربهاترین اشیاء ایرانی شاهد مدعا است

باز باید از سر گرفته بگوئیم ایرانیان بر ضد بنی امیه طرفدار آل علی بودند تا در سال شصت و یکم هجرت که حسین بن علی پیشوای سیم آنها بدست بنی امیه کشته شد بهانه بزرگ بدست آوردند و بر تنفر آنها از بنی امیه بحدی افزوده شد که از يك طرف طعن و لعن بر قاطبه بنی امیه جزء عبادت آنها شد و از طرف دیگر روز بروز بر توسعه سوگواری بر حسین بن علی و خانواده اش افزودند بحدی که عزاداری بر حسین و زیارت قبر او مانند قبور سایر ائمه بزرگتر عبادت مستحب شمرده شد و کارش بقدری بالا گرفت که جایرا برای عبادتهای واجب تنگ کرد و بر سوگواری مزبور پیرایه هائی بدست عوام قوم بسته شد که از تعقل خارج بود و از جنون خوانده میشد بنام جنون عشق حسینی ملیونها پول که در این راه هر سال در سرتاسر ایران بلکه در هر کجای عالم که ایرانی شیعه مذهب بوده باشد صرف شده و میشود و موقوفات بسیار از املاک و مستغلات که باین مصرف اختصاص داده شده مطلب را میرساند

خصوصاً در برهه از زمان که سلطنت خاندان صفوی شروع و بنادر شاه افشار خاتمه یافت تولای اولاد علی و تبرای از بنی امیه رنگ سیاست هم بخود گرفت و ملیونها از خزانه دولت بمصرف ترویج این کار رسید و در ضمن این سیاست کار سوگواری بر حسین ابن علی هم بالا گرفت و برای هزاران اشخاص بی کار راه تحصیل معاش و کسب شهرت و احترام بدست آمد

و باید دانست که ارتباط صوری و معنوی ایرانیان بآل علی و ترویج شدن طریقه شیعی در ایران منشاء دیگری هم دارد که باز عالم وطن دوستی و ملت پرستی این قوم را میرساند و آن این است

اسلامی بنی امیه انجامید اگر در میان عوام ایرانی از روی حس مذهبی بوده در میان خواص آنها ساده و خالی از اساس سیاست وطن پرستی نبوده است چه آنها میخواستند با شمشیر اسلام یعنی روحانیت خالی از سیاست ملکی با اسلام شمشیری جنگیده انتقام خود را از بنی امیه بگیرند و دوباره مالك ملك خویش و دارای استقلال ملی و وطنی خود بگردند

چنانکه بسی آنها خلافت از بنی امیه به بنی عباس منتقل شد و برآمده وزرای ایرانی دربار خلفای عباسی را در دست گرفته با حسن اداره و طبع سخی در ظاهر بخلفای عرب خدمت میکردند و در باطن ریشه خلافت عربی را بنفع وطن خود میکندند و بالاخره موجب بدگانی شده کار بخلع و قتل آنها کشید اما رشته تحریکات ایرانی برضد مقام خلافت عربی منقطع نشد و سعی و کوشش خلفای عباسی در بدست آوردن دل ایرانیان از وصلت کردن با آنها چنانکه هارون الرشید کرد و فرزند خود مامون را تربیت ایرانی بخشید و او مرکز خلافت را بخراسان انتقال داد و بحیله امام هشتم شیعه را که پیشوای روحانی ایرانیان بود از مدینه بعنوان ولیمهدی خلافت اسلامی بطوس طلبید برضای خاطر ایرانیان و بطور مخفی مسموم گشت همه بی نتیجه ماند و اندکی از بغض و کینه ایرانیان نسبت بآنها کاسته نشد و بالاخره خلافت عربی عباسی بسعی و قوه ایرانیان از کشوری و لشکری که روحش تدبیرات عملی خواجه بزرگ نصیرالدین طوسی بود آخرین نفس بر حرارت خود را در کنار دجله بغداد کشیده شعله آن خاموش گشت بالجملة احساسات وطنپرستی ایرانیان و حس انتقام از خلفای بنی امیه و جانشینان ایشان بضمیمه احساسات مذهبی طریقه پنجمی بر چهار طریقه اسلام عرب افزود بنام تشیع و ایرانیان بانمام احساسات خود و قوای مادی و معنوی که داشتند در ترویج این طریقه کوشیدند بحدی که از شیعه مذهببان عرب هم که کم کم زیاد شدند و در بعض نقاط عربستان قوت گرفتند مانند جزیره العرب و جبل عامل

سفارش میکند که با احترام سلمان همه ساله از خزانه دولت نقد و جنس را که معین فرموده است بخانواده سلمان بدهند چه آنها قبول دین اسلام کرده باشند و چه درآئین خود باقی مانده و این جمله میتواند شاهد مدعی بوده باشد

اینجا لازم میدانم نکته را تذکر بدهم و آن این است صورت عربی جمله مزبور که در کتابهای معتبر قدیم دیده شده این طور است من اسلم منهم اوقام علی دینه ولی در سالهای آخر این فرمان بفارسی ترجمه شده بتوسط یکی از زرتشتیان در طهران بصورت رساله طبع و نشر یافته در آنجا تحریفی رویداده الف بجای واو و واو بجای الف نوشته شده است در این صورت اصل معنی تغییر میکند و مقصود از میان میرود بدیهی است تحریف کننده شخص متعصبی بوده نخواسته است جمله مزبور بصورت حقیقی خود باقی بماند و با این تحریف معنی را تغییر داده که این طور بود هرکس از آنها مسلمان شد و بر دین اسلام باقی ماند این تحریف که اوقام و اقام بشود مخالف نسخه های معتبر قدیم است مانند کتاب مناقب ابن شهر آشوب مازندرانی که در چند صد سال پیش نوشته شده و در اوایل قرن بیستم در طهران طبع شده است^۱ بهر صورت چون ایرانیان وطن دوست بنی امیه را دوست نمیداشتند در اختلاف کله مابین آنها و بنی هاشم خانواده محمد که بعد از وفات آن حضرت این اختلاف در موضوع خلافت حاصل شد آنها طرفدار بنی هاشم شدند چنانکه گفته شده است در جنگهای علی ابن ابی طالب با معاویه ابن ابی سفیان ایرانیان داو طلب هم در قشون علی دیده میشدند

بدیهی است این تولای ایرانیان نسبت بعلی و اولادش که بسرحد غلو رسیده و تبری شدید آنها از مخالفین ایشان که کارش بست و لعن رؤسای

۱ چون کتاب مزبور اکنون در دسترس نگارنده نیست نمیتوانم صفحه و سطر آنرا

و چون معلوم شد عرب و اسلام با ایرانی و ایران چه رفتار کردند باید فهمید ایرانیان مسلمان شده یعنی این قسمت سیم که در میان آنها دانشمندان بزرگ مانند ابوعلی سینا و شعرای بزرگ مانند فردوسی و مردان بزرگ با سیاست بسیار بوده و همه علاقه مند باین آب و خاک بوده اند با عرب و اسلام چه رفتار کردند

ایرانیان مسلمان شدند و بروحیات اسلام معتقد گشتند اما اعتقاد آمیخته باندوخی چون نمیخواستند آئینی را هر قدر هم که مقدس بوده باشد در سویدای قلب خود جای بدهند که با شمشیر بر آنها تحمیل شده باشد و بعبارة دیگر بیک آئین بیگانه عقد قلب کرده باشند

و چون حمله عرب بر ایران در زمان خلافت خلیفه دوم عمر واقع شد ایرانیان بآن خلیفه بلکه بنوع بنی امیه معتقد نبودند از روی تعصب وطنی و شاید تصور میکردند نظری که اسلام منزه از سیاست کشور ستانی در زمان شارع آتی بایران و به آئین آنها داشته غیر از نظری بوده است که در زمان خلافت خلیفه دوم نسبت باین مملکت گرفته شده است شاهد هائی هم ممکن است برای این احتمال بتوان بدست آورد

مثلاً پیغمبر عرب مباہات نمیکرده است که در زمان سلطنت پادشاه عادل مانند کسری انوشیروان بدنیا آمده است گرچه از نقطه نظر عدالت پروری او بوده باشد و هم از مکتوبی که بصورت فرمان باملائی آن حضرت و بخط پسر عیش علی ابن ابی طالب نوشته شده بتوصیه درباره خانواده سلمان فارسی که در حوزه محمدی مقام مهمی یافته بود و خانواده او در کازرون در آئین بهی باقی بودند میتوان برای تأیید احتمال مزبور شاهدی بدست آورد بطوریکه ذیلاً گفته میشود

حضرت محمد در فرمان مزبور بصاحب قدرتان ایران تا روز قیامت

بالجمله در آن هنگام که عرب بر ایران غلبه کرد و در آغاز کار شمیر خود را حواله هیچ ایرانی نمیکرد مگر با امر بترك آئین بهی گفتن دین اسلام را پیروی کردن ملت ایران چهار قسمت شدند

قسمت اول کسانی بودند که ترك جان گفتن را بر ترك آئین نمودن ترجیح داده بدست اعراب کشته شدند در باره این قسمت چه میتوان گفت مگر آنکه آنها از روی عقیده راسخ خود را شهید راه وطن و آئین میدانستند چنانکه کشندگان آنها نیز معتقد بودند بعقیده ثابت که بکشند یا کشته شوند به بهشت میروند و باتفاق اهل نظر هر صاحب عقیده راسخ در عقیده خود مصاب است

قسمت دوم کسانی بودند بیشتر از طبقه سیم که در آئین خود باقی ماندند و گوشه و کنار مملکت بدون هیچگونه تظاهر دینی با تمکین از شرایط ذمه که از طرف مسلمانان بر آنها میشد امرار حیات کردند گاهی هم از طرف اشخاص متعصب زحمت میدیدند و برده باری میکردند

این قسمت قرنهای بی سر و صدا بنگاهداری نام آئین خود قناعت کرده باسلامت نفس و نجات خانواده کی در وطن خود ماندند و اعقاب آنها تاکنون باقی هستند و در این سالهای آخر که افکار تجدد پرور در ایران رواج یافت و عصبیتها تخفیف یافت زندگانی این مردم هم رو بهبود رفت و رفته رفته داخل مشاغل مملکتی هم گردیدند و گاهی در سوابق ایام درمیان این مردم هم اشخاص بزرگ بوده اند مانند بهمنیار حکیم صاحب کتاب تحصیل شاگرد ابن سینا

قسمت سیم کسانی بودند که از روی ناچاری در اول کار برای حفظ جان و مال و عرض خود کله لاله الا الله را بزبان جاری کرده با پای آتشکده پیمای خود راه مسجد و محراب را پیمودند و رفته رفته اعقاب آنها بحقایق اسلام پی برده باین آئین متدین گشتند

آری شاید بتوان آئین قومی را که سالها در آن نشو و نما کرده اند در تحت فشار از سر زبان آنها دور ساخت اما بسیار مشکل است که بتوان ریشه های آنها از اعماق دلهای ایشان بر انداخت

يك قوم ضحخت خود سر اغلب بادیه نشین بنام خدا و آسمان بر این سر زمین هجوم آوردند سلطنت با عظمت آنها بر افكندند ذخایر پر بهای آنها تصاحب کردند آئین بهی را بر انداختند کتب دینی را بسوزانیدند زبان فارسی را بتازی مبدل ساختند و کی میتواند تصور کند آنچه را از قتل نفوس و تهی اموال و هتک اعراض در آن موقع بر این ملت واقع شده باشد

در جنگهای سیاسی در هر کجا و در هر زمان کودکان و زنان و خستگان و بی طرفان معاف و مورد ترحم میباشند اماکن مقدس و خسته خانه های آنها مورد حمله قوم غالب واقع نمیکردد ولی در جنگهای دینی بر زن و مرد، کوچک و بزرگ صحیح و علیل قوم مغلوب ترحم کرده نمیشود و احترامی برای مقدسی باقی نمیماند در این صورت میتوان گفت ایران در تمام مدت عمر طولانی خود روزی را سخت تر از روز غلبه عرب بر آن ندیده است

اسلام عرب آئین عجم را منسوخ ساخت بنا های دینی را منهدم کرد بزرگان دین را هر کدام قبول اسلام نکردند طعمه شمشیر ساخت و از دین و آئین بهی چیزی در ایران باقی نگذازد مگر علاقه هایی در ته دلهائی که برای عمو کردن آنها راهی نداشت

آئین بهی از ایران طرف بریست قرآن اوستا را متروک ساخت معبد آتشکده را خاموش کرد جمعه، دوشنبه را از عید هفته بودن انداخت و از همه عواید ملی و دینی این قوم کاسته شد و بغنیده قوم غالب بر خدا پرستی آنها افزوده گشت و بجای هرمز و اهریمن بخدا و شیطان قائل گشتند

آئین در ایران

نگارش بهی دولت آبادی

در تیر ماه یکهزار و سیصد و دوازده از طرف هیتی از قدر شناسان در بمبئی مکتوبی بنگارنده رسید مشتمل بر درخواست نگارش مقاله راجع بایران که بضمیمه مقاله های دیگر که نوشته میشود کتابی را تشکیل بدهد که هیت مذکور در نظر دارد آنرا طبع کرده در پنجاهمین سال ولادت آقای دینشاه ایرانی رئیس انجمن زرتشتیان بمبئی در ازای خدمات ملی و معارفی بابشان اهدا نماید

چون پذیرفتن این درخواست خدمتی بوطن و شرکتهی در قدر دانی از يك دانشمند وطن دوست میباشد بقبول آن مفتخر گشتم و چون هیچگونه اسباب در دسترس من نیست بنگارش آنچه در خاطر دارم اکتفاء کرده از اختصار و حقارت آن معذرت میخواهم

موضوع مقاله ما آئین است در ایران اگر بخواهم در این موضوع پیش از غلبه عرب چیزی نوشته بمجمع خردمندانی از زرتشتیان بفرستم چه میتوانم فرستاد که بگفته سعدی در بدریا بردن و زر بمعدن فرستادن نبوده باشد پس از آن مرحله گذشته از آمدن اسلام بایران شروع مینمایم و در ضمن وقایع تاریخی تا آنجا که میسر بوده باشد موضوع را میپروورانم

بدیهی است تغییر دادن آئین آباء و اجدادی يك قوم کار آسانی نیست و دین که سروکارش با قلب و دماغ و با دل و جان است مانند لباس نمیباشد که عوض کردن آن آسان بوده باشد

English summary of the foregoing Persian paper.

THE FUNDAMENTAL ETHICS OF THE RELIGION OF ZARATHUSHTRA.

BY H. K. IRANSHAHR.

The great and powerful law, which rules over the whole creation is the Law of Opposition. Whatever we observe in this world, whether gross or subtle, has an opposite element. Good and bad, beauty and ugliness, happiness and misery, sweetness and bitterness, mountain and valley, fire and water, justice and tyranny, etc., all have their opposites. Yazdan (Almighty) only is without His opposite. He stands alone.

If there had been no Law of Opposites, there would have been no reality and happiness in the life. Nobody could have known its value and the power of human discrimination would have remained idle and of no use.

From this law of opposites, two other laws ensue: the Law of Attraction and the Law of Repulsion. Each and every element attracts whatever it likes and is useful to it, and it repulses whatever it dislikes and is hated by it.

This law is the axis of Perfection of the Nature and no religion has ever analysed it, except the religion of Zarathushtra.

According to the teaching of Zarathushtra, every evil and vice, whether gross or subtle, is instigated by Ahriman and to fight against it, is the duty of every God-believing humanity.

Consequently, a human being is, in the eyes of Zarathushtra, a great helper to God to fight against Ahriman, and it is for the same reason that He attributes a great and high status to the human being.

دین خود واجب شمرده و جنگ برضد اهریمن نفس اناره را که در سینه هر فردی نهان است از فرائض دین قرار داده است. ازینقرار کوشش دائمی بشرط درست کاری یعنی جمع کردن پاك كردن با پاکدلی اساس فلسفه اخلاقی دین زرتشت را تشکیل میدهد. در حقیقت هم هر کس همین پاك حکم را در حیات خود عملی کند برستگاری و نیکبختی جاودانی میرسد.

راجع به احکام زندگی بخش و رو چرور دین زرتشت آقای پور داود در جلد اول کتاب یشتها شرح مبسوط و جامعی بعنوان آئین مزد یسنا نوشته اند و غرض من ازین چند سطر فقط اشاره بود یکی از مبنای فلسفه اخلاقی دین زرتشت که چگونه زرتشت فضیلت اخلاقی را بافضالیت حیاتی توأم ساخته و یکی از مهم ترین قوانین خاقت را مبنای آن قرار داده است

این فلسفه اخلاقی را که اساس آن در همان سه جمله معروف پندار پاك و گفتار پاك و كردار پاك مندرج است فردوسی طوسی نیز از جرت منفی آن با بهترین و جزی بیان نموده و گفته است:

هر آنکس که اندیشه بد کند بفر جام بر بانش خود کند
رخ مرد را تیره دارد دروغ باندیش در کز نگیرد فروغ
کسی که بود پاك و یزدان پرست نیازد بکردار بد هیچ دست

برلین ۱۷ اوت ۱۹۳۳

انقلاب و تکامل عالم طبیعت همین قانون است در هیچ يك از ادیان معروف حکمرانی این قانون تضاد و دوگانگی بقدر دین زرتشت تحقیق و تحلیل و تمجید نشده است. میتوان گفت که مبنای فلسفه اخلاقی و حیاتی در دین زرتشت همین قانون است و بس.

بنابر احکام این دین مقدس همه آنچه در عالم مادی و معنوی زشت و بد و مضر است برانگیخته اهریمن است و جنگ برضدانها فریضه هر پرستنده پاکدین آهورا مزدا میباشد. پس جنگ برضد تاریکی و نادانی و ناخوشی و بی کاری و خرابی و بینوائی و خواری و ستمکاری و همه اخلاق زشت بر هر فرد بشر واجب است هر موجودی با قبول کردن و عمل نمودن باین وظیفه اخلاقی نه تنها زندگی خود را خوش و خرم و پر از آسایش و شادی میسازد بلکه بجریان فرمان آهورا مزدا و به انجام یافتن مشیت او نیز کمک میکند و خود را از یاران او قرار میدهد

این مسئله به تنهایی بلندی مقام انسان را در نظر دین زرتشت بخوبی نشان میدهد که او انسان را با رو معین خداوند قرار داده است در زیر قوه محرکه این قانون انسان باید پیوسته در جنگیدن برضد زشتی و بدی و کاستی و در فراهم آوردن تمام خوشیهای مادی و کالات معنوی کوشان باشد و از تنبلی و گدائی و پریشان حالی پرهیزد.

لیکن این کوشش دائمی و این جنگ و ستیز برای زندگی و این مبارزه حیات باید برخلاف مکارم اخلاقی و پاکدامنی و درستکاری باشد و مرد را بر ستمکاری و دروغگوئی و بدکرداری و ادا دارد زیرا همانقدر که دین زرتشت کوشیدن را تشویق کرده بهمان درجه هم به پاک نگاه داشتن فکر و قول و عمل امر فرموده است چنانکه حضرت زرتشت درخواست کردن پندار نیک و گفتار نیک و کردار نیک را هر روز از درگاه آهورا مزدا بر پیروان

نمی‌کردیم زیرا ما فقط بواسطه درک طرف مقابل و مخالف بر وجود هر چیز و هر عنصر بی‌میریم. اگر چهل در دنیا نبود از وجود عالم آگاه نمی‌توانستیم بشویم و اگر زحمت نبود از وجود لذت نیز بی‌خبر می‌ماندیم. باین جهت است که گفته‌اند نوش و نیش، خوب و بد، وصل و فراق، شربنی و تلخی، پستی و بلندی، جنگ و آشتی و دانائی و نادانئی مانند شب و روز لازمه همدیگرند و بی یکی آن دیگری نمی‌تواند موجود باشد و فقط بوسیله وجود این یکی می‌توانیم بی وجود آن یکی ببریم.

بلی اگر این اختلاف و ضدیت و این دوگانگی و رقابت نبود قوه ممیزه انسانی بیلزوم و بی کار میماند و آدمی محتاج بکار انداختن قوای عقلی و روحی و حواس ظاهری خود نمی‌شد و اگر آنها از کار می‌افتادند آنوقت زندگی نیز مبدل بمرگ میشد و بود و نبود جهان یکی میگشت.

از سینه این قانون تضاد و دوگانگی يك قانون دیگر که عبارت از قانون دفع و جذب باشد زائیده شده است. بنابر حکم این قانون هر يك از موجودات آنچه را که مناسب و موافق شرایط زندگی و بقای خود است بطرف خود جذب و آنچه را که برضد شرایط زندگی خود یعنی مضر میباشد از خود دفع میکند. این جنگ و دفاع و این جذب و تمایل در نهاد هر آفریده گذاشته شده و هیچ‌آنی از تجلی و نمایش باز نمی‌ماند. باین جهت است که هر موجودی باهم جنس خود نزدیک میجوید و عشق میورزد زیرا بوسیله این امتزاج خود را کاملتر میسازد و بحیات خود ادامه میدهد چنانکه مولوی معنوی فرموده است

ذره ذره آنچه در ارض و سماست جنس خود را هم چو گاه و گهر باست
این قانون تضاد و جنگ و ستیزه و دفع و جذب و کشش و کوشش تا جهان
باقی است پایدار خواهد بود. محرّك چرخ های گردونه خلقت و محور

اساس فلسفه اخلاقی دین زرتشت

نگارش ح - ک - ایرانشهر

اگر نگاهی بوضع زندگانی موجودات کره زمین و به تغییرات و انقلابات گوناگون روزانه طبیعت ببندازیم می بینیم که يك قانون توانا و بزرگی همه عوالم سفلی و علوی را در زیر پرچم اقتدار خود گرفته است. این قانون عبارت از قانون «دوگانگی» میباشد که آنرا قانون قطبیت و تضاد نیز مینامند. بر حسب این قانون هر چیز و هر موجودی در عالم مادی و یا معنوی يك قیض و مخالف ضدی برای خود دارد و عبارت دیگر در برابر هر يك از عناصر طبیعت و خلقت رقیبی و دشمنی نکته مقابلی و یا لنگه موجود است. مثل اینکه خداوند هر يك از موجودات مادی و معنوی را جنت آفریده است. چنانکه بطور واضح می بینیم که در مقابل روشنائی و زندگی و جوانی و تندرستی و شادی و خوبی تاریکی و مرگ و پیری و ناخوشی و اندوه و زشتی موجود است. همچنین روز باشد ' بهار با زمستان ' کره بادره ' شمال یا جنوب ' پستی با بلندی ' آتش با آب ' سرما با گرما ' ظلم با عدالت دشمنی و مخالفت دارند. آری جز یزدان پاك بهمتا هیچ يك از مخلوقات یگانگی ندارد و بی رقیب و بی مخالف نیست لیکن همین اختلاف و ضدیت و جنگ و ستیز میان عناصر مخالف و متضاد اوقیانوس خلقت را همیشه در جوش و خروش نگاه میدارد و کاروان موجودات را در شاهراه ترقی رو بطرف مقصد که کمال باشد میراند. اگر این ضدیت و جنگ وجدال از میانه عناصر و موجودات برداشته میشد چرخ زندگی از گردش می افتاد و جهان موجود نابود میگردد. برآستی هم چنین است چه اگر این ضدیت درمیانه نبود زندگی معنی و لذت خود را از دست میداد و فرق میان مرگ و زندگی باقی نمی ماند. اگر تنها روشنائی حکمفرما بود اصلاً ما وجود او را درک

building on a mountain at the bank of the lake Urumiah. When Ahmad became king (630-682), he distributed the gold among his chiefs and governors. Every soldier had a share of 120 dinars.

This lake is known by various names derived from the cities in its vicinity, such as Ashnooyeh, Slavaz, Savojbolagh, Dehkharekan, Tassuj, Salmas and Urumiah or Rezaiyeh as latterly called. This Rezaiyeh (Urumiah) with its heart pleasing climate and sceneries is considered to be the Switzerland of Azarbaijan. Many historical events took place in this city and many learned men including Prophet Zoroaster were from this city.

English summary of the foregoing Persian paper.

CHAECHAST.

BY MOHAMMED ALI TARBIAT.

Chaechast is a lake situated at the foot of the Sahand mountain in Azarbaijan. Its area in ordinary course is 4,000 square kilometre, but, when the rainfall is above normal, its area reaches upto 6,000 square kilometres. It is 1500 metre above sea level, and many rivers pour into it.

The vicinity of this lake is one of the most fertile places in Azarbaijan. It contains many mineral water springs. Oil, coal, salt, lime, plaster of Paris, and slades of greenish and blackish stones are found in abundance there. There are many valuable mines of gold, silver, lead, mercury, sulphur and kamast.

The great and historical monuments like Roba' Rashidi, Mozaffari, etc., found near the Chaechast Lake, are made of the greenish stone.

Kamast, called Jast in Arabic, is most probably so called because of its mine being situated near Chaechast, as stated by the writer of Mo'jam-ol-boldan.

The water of this lake is very salty and indigo in colour, which Astraboon has called as Kapoo and the Arab savants like Masoudi, Yakut and Al Biruni as Káboozan.

This lake contains a group of islands, some of which are populated and fertile. Their length reaches upto 2 farsakhs (6 miles).

The Shahi Island, which is mountainous and contains villages and famous forts of Shah Hossein, is the largest of the islands with an area of 10 farsakhs.

Holakoo Khan, the Moghol king, ordered Mālek Majd-o dīn to melt all the gold into bars and deposit them in a very strong

فتستفيد منه وقد ذكر في كتب التواريخ ان في اخر ملك سابور ذي الاكتاف
 ظهرت امة مخالفة للهجوسيه فهاجمهم اذر باد بن ماسغند بن سب بن دوسر بن
 منوشهر و غلبهم ثم اراهم اية بان امر بصب الخاس مذايه علي صدره نصب عليه
 و جمد ولم يضره فحينئذ حير سالورا اولاده مع اولاد زرادشت في الموبدان
 موبديه وليس يطلق علي ما في كتاب ابستا الذي جاء به الا الرجل منهم يوثق
 بدينه و بجمد طريقته عند اصحاب دينهم ولا يوسع له في ذلك الا بعد اد يكتب
 له سجل يحتج به من اطلاق ادباب الدين ذلك له وكانت له نسخة في خزانه
 دادا بن دارا ملك مكتوبة بالذهب في اثني عشر جلد من جلود البقر فاحرقه
 الا سكندر حتي هدم بيوت النيران و قتل الهرا بذه و لذلك ضاع من حينئذ منه
 قدر ثلثة اخماس فانه كان ثلثين نسكا و الباقي في ايديهم الآن قدر اثني عشر
 نسكا و نسا اسم قطرة من قطعانه كما نسميها نحن القران اسباعاً . . . (الانار
 الباقية عن القرون الخالية)

يستأسف من تبلوته فدعاه الى الدجوسيه و الى انهاء الايمان بالله و تسبيحه
 و تهديسه و الكفر بعبادة الشيطان و طاعة الملوك و اصلاح الطبيعة وجاء بكتاب
 يسمونه آستا وهو على لغة مخالفة للغات جميع الامم بل هو مبنى بلغة مفردة
 بحروف رائدة العدد على حروف جميع اللغات لتلايختم بعلمه اهل لسان دون
 لسان و وضعه بين يدي يستأسف و قد حضر علماء اهل ملكته فاجتمع الخلق منهم
 و امر بازابة النحاس فاذهب وقال اللهم ان كان هذا كتابك الذي ارسلتنى الى
 هذا الملك فامتنع مضرة النحاس عنى ثم امر بصبه عليه فافرج علي صدره و بطنه
 فجرى فوقه و تحته و تعلق بكل شعرة من شعوره بندقة مستديرة سن نحاس
 و سميت ان تلك البنادق كانت محفوظة في خزانهم ايام ملكهم فاجابه يستأسف
 و ذم ان ملائكة من عند الله جائت فامرته ان يؤمن بزراشت حين اتى قبول
 ما جاء به و مكث بعد ذلك يدعوا الى دينه سبعين سنة و قيل بل ستة و اربعين و قد
 زعم المبرايون ان زراشت من تلامذة الياس النبى و ذكر هو في كتاب
 المواليد انه كان يقتبس العلم بحران في صباه من البوس الحكيم و زعم الروم
 انه كان من الموصل و لعلمهم اضافوا في هذه النزل حدود اذر بايجان الى حدود
 موصل و ذمعت اليونانية و حكى ذلك آمربيوس (Ammenius) في كتابه
 الذى عدله في اراء الفلاسفة انه كان لنيثاغورث تلميذان يقال لاحدهما
 فلايوس (Philolaus) والاخر فيلكوس (Phylacus) فاما فلايوس فانه
 صار الى بلاد الهند و تعلم له برهمن الذى ينسب اليه البراهمه سبع سنين
 و لقي عنه رأى فيثاغورث فلما مات فلايوس اخذت برهمن آرائها على مذهب
 فيثاغورث و اما فيلكوس فانه صار الى بابل فلقبه وارطوش المعروف بزراشت
 بن يور كشيب المشهور بسفيد تومان و اخذ منه المذهب فلما مات فيلكوس
 دخل زراشت جبل سبلان و مكث فيه سنين حتى لفق كتابه و احدث ما
 احدث و الصحيح انه كان من اذر بايجان و لعل هذا هو ما حكيناه عنه انه ذكر
 في كتابه المواليد انه كان مختلف مع ابيه الى حران و تلقى البوس الحكيم

اشنویه و سلاوز از شمال و جنوب و سرحد عثمانی و دریاچه از مشرق و مغرب
متحد گردیده و چهار رودخانه نازلو، روضه، شهری، و بار اندوز از قری و مزارع
این ولایت عبور کرده و آن اراضی را به پنج قسمت منقسم مینماید و حالیه این ولایت
مشمول بر پانصد یارچه قریه و ده بوده و قریب به شصت هزار نفر جمعیت
دارد و سالی هفتاد و هشت هزار تومان نقد و سی و پنج خروار غله بخرانه و انبار
دولت عاید میگردد و از پارسال باینطرف مغرب دریاچه از ماکو و خوی
و سلماس و ارومیه و اشنویه و سلاوز و ساوجبلاغ و غیره بعنوان ایالت غربی
آذربایجان و طرف دیگرش بایالت شرقی آذربایجان موسوم شده است و کرسی
ایالت غربی همان شهر ارومیه میباشد که یکسال قبل از تأسیس سلطنت
اعلی حضرت پهلوی بنا بتقاضای اهالی آن به رضائیه موسوم گشته و آن در دو
فرسخی دریاچه واقع شده است و الحال دریاچه و ولایت را نیز بهمین نام نامی
وی رضائیه خوانند

ولایت رضائیه از حیث آب و هوا و مناظر دلکشا بمنزله لبنان و سویس
آذربایجان است حوادث تاریخی زیاد در آنجا بوقوع پیوسته و هم اکنون نیز
اتلال دارسه و آثار قدیمه در قری و قصبات آن بسیار است و جماعت زیادی
از رجال بزرگ و فحول مردان آذربایجان منسوب باین آب و خاک بوده
و اشهر مشاهیر ایران حضرت زرتشت هم در این ولایت تولد یافته اند ابوریحان
بیرونی از مشاهیر مائه چهارم هجری در کتاب الانارالباقیه این کلمات را
در حق وی نوشته اند

ثم اتی زرادشت بن سفیدنومان الازربایجانی من تسل منو شهرالملک و اهل
بینوات مرقان و اعیانها و اشرافها و ذلک عند مضي ثلثین سنه من ملک بستاسف
فی مدرعة مشقة الجانبین عن الیمین و عن الشمال مژنر بزئار من لیف مقدم
بقدام من لبیبة و معه طرس بال قد ضمه بیده الی صدره فیزعم المجوس آتیه
تزل من السماء من سف الایوان یبلغ عند اتصاف النهار فیشق له السقف و آتیه

شمس الدین محمد کاشی در شاهنامه چنگیزی گفته

ز دزها هر آن چند کاورده بود هم از کوه کردان برون کرده بود
 ز بغداد و روم و بلاد دگر بهم بر نهادند صد کوه زو
 وزان بالش بیکران ساختند بمحفوظ جائی در انداختند
 بفرمان آن پادشاهی بلند گزیدند يك جایگاه بلند
 نهادند اساسی بدریا کنار بنزد يك سلماس و ارمن دیار
 ز کوه آن عمارت بر ابراختند ز دریا ورا بارویی ساختند
 ابن زر درین جای والا نهاد ز صد جا بیآورد و يك جا نهاد
 بدورش نبود احتیاجی بدان از آن باز بردند زر ها بکاف
 چو در دامن کوه بالش افتاد که از بالش زر ثباتش افتاد

گویا پس از امعان نظر بمقدمات فوق دیگر جای تردیدی نمی ماند که
 قلعه تلا در کجا واقع بود است

در بعضی از کتب این دریا چه را با سامی بلاد واقعه در کنار دویاچه
 مانند اشنویه، سلاوز، ساوجبلاغ، دهخوارقان، طسوج، سلماس، ارومیه
 و غیره نسبت داده دریا چه اشنویه و . . . و دریا چه ارومیه گویند و این
 آخری معروفترین آنهاست و بیشتر از علمای جغرافیون مثل ابن خردادبه
 و ابن الفقیه و اصطخری و مقدس و یاقوت و قزوینی و غیر هم این دریا چه
 را بهمین عنوان نوشته اند و علی الظاهر این کلمه از الفاظ مستحانه سریانیها
 بوده و در آن لسان از دو لفظ اور و میاه ترکیب یافته که معنی آن قلعه المیاه
 است ولی معلوم نیست که این اسم در بدایت حال نام دریا چه بوده و بعد
 از آن به بلده و ولایت علم شده است و یا بالعکس بلده و دریا چه را باسم
 ولایت و یا به عنوان شهر موسوم کرده اند در هر صورت ولایت ارومیه
 عبارت از اراضی شبیه به ذو زنگه است کوهستانی که فیما بین اراضی سلماس و

چنین نوشته است (و فی جبلها قلعة حصينة مشهورة اهلها عصاة علی ولاية آذربيجان فی اکثر اوقاتها . . .) ابو الفدا در تقویم البلدان این دریا چه را بنام بحیره تلا مذکور داشته و چنین گفته است (بحیره تلا وهي بحیره ارمیه . . . و فی وسطها جزیره فیها قلعة تسمى قلعه تلا علی جبل منقطع فی هذه الجزیره و کان هولاکو قد جعل امواله فیها لحصانتها و قيل انه مدفون بها و کان لا يزال عنده مقدم الف یقیم سنة لحفظ الموضع ثم یدخل مقدّم اخر و یقیم سنة و علی ذلك و لیس بتلك الجزیره مزدرع ولا منتفع به وهي صغيرة و الجبل اللذی علیہ القلعة مرتفع فیها) و خواجه رشید الدین وزیر هم در تاسیس آن قلعه در جامع التواریخ چنین مینویسد (هولاکو خان خزائن و اموال و افر که از بغداد آورده بودند بر دست ملک ناصر الدین ابن علاء الدین صاحب ری بجانب آذربایجان فرستاد و از آن قلاع ملاحده و روم و کرج و ارمن و لور و کرد همچنین و ملک مجد الدین تبریزی را گفت تا بر کوهی که ساحل دریاء ارومی و سلماس است عمارتی عالی در غایت استحکام بساخت و تمامی آن نفود را گذاخته و بالش^۱ ساخته در آنجا بنهادند) فخر الدین بذاکتی هم محو و اضمحلال آن خزائن را در روضة اولی الالباب باین عبارت بیان فرموده اند (چون احمد (۶۸۲-۶۸۰) سلطان شد خزائنی که در شاهو تله معدّ بود بفرمود تا حاضر گردانیدند و آنرا بر خوانین و شهبازگان و امرا تفرقه کرد و عموم لشکر بهر نفری صد و بیست دینار بداد) در تعیین محل قلعه مزبور حاجی خلیفه در جهاننما از ابن سعید مغربی (۶۷۳ مرده) نقل کرده است که قلعه تلا در هفتاد و دو درجه طول شرقی (از جزائر خالدات) و ۳۹ درجه و نیم عرض شمالی واقع شده است

۱ بالشی زر موازی دویست بالش چا و معبر به دو هزار دینار و باشی نقره مساوی بیست بالش چا و معبر به دویست دینار است باصطلاح ایشان بالشی چا و پنجاه سیر است که بهاء آن ده دینار باشد و اما بالشی زر و نقره یا نصد مثقال است (تاریخ فرحاف)

از آنها که بقلعه شاه حسین معروفست شش پارچه فربه و ده واقع شده است و غالباً دریاچه را باین جزیره نسبت داده دریاچه شاهی گویند و هر وقتیکه آب دریاچه پائین آمد جزیره بخاک اتصال پیدا کرده شبه جزیره میشود. مورخ طبری در ضمن وقایع سنوات ۲۳۰ و ۲۳۲ مینویسد که محمد بن بعث در آذربایجان دو قلعه دارد یکی از آنها قلعه شاهی است که مشارالیه آنرا از وجناء بن روآد گرفته است و دیگری قلعه بکدر است که در خارج دریاچه جا گرفته و شاهی محکمتر است و بنا بروایت یاقوت حموی (در سده زراوند) از مسعر بن مهلهل ایندریاچه در قرن چهارم قلعه های متعدد و محکم داشته است

ایندریاچه از کثرت املاح و غلظت میاه همیشه درخشنده و پرلمعان بوده و رنگ مشتع ان جالب توجه است و لذا در ازمنه قدیمه بعنوان کبود شهرت یافته و باین لقب موسوم شده است چنانکه استرابون یونانی و موسی خورن ارمنی که از ارباب تواریخ و جغرافی نویسان قرن اول و پنجم میلاد میباشند در تألیفات خود ایندریاچه را بنام کاپوتا (کبود) و علمای اسلام مثل مسعودی و ابن حوقل و ابوریحان و یاقوت و مؤلف نهایة الارب و مسالك الابصار آنرا با کلمه کبودان تعریف کرده اند و در حدود العالم چنین نوشته است (دریای کبودان درازی پنجاه فرسنگ است اندر یهنای سی فرسنگ اندر میان این دریا دهی است کبودان گویند و این دریا را بدان ده باز خوانند و از کرد او ابادانیست و اندر او هیچ جانور نیست از شوری آتش مکرکرم)

ابو اسحاق اصطخری در مسالك الممالك ایندریاچه را بنام بحیره الشراة معرفی کرده و بعضی دیگر از جغرافیون کوه کبودان را به محل وماؤای عصاة تخصیص داده اند در سال ۶۱۷ که حکمران آذربایجان از يك بن پهلوان بوده است یاقوت حموی که از کنار این دریاچه عبور کرده

میباشد که گاهی قریب بنصف متر ضخامت دارد و در بعضی جاها وسعت آن به پنج و شش کیلو متر هم میرسد و این نمك بنمك كوهها ترجیح دارد زیرا که اینها خیلی صاف و سریع التحصیل است

در این دریا چه یکرشته جزایر و جبال و صخور بزرگ و كوچك میباشد که بجز یکی همه خالی از سکنه هستند و بعضی از آنها چون جزایر قویون و اشك که هر دو شبیه بهم بوده و در وسط دریا چه واقع شده اند قریب بدو فرسخ عرض و طول دارند و اشجار زیادی از آلو و انجیر و یسته و بادام و مغز و معادن مرمر و مراتع سبز و خرم نیز در آنها موجود بوده و در فصل زمستان کله دارها استفاده از آنها میکنند جزایر خار، چابزلو، ارضه، قزل قونقور، و غیر آنها نیز در این حوالی هستند و جزیره اسپر هم که بشکل حلقه در مغرب آن باندازه ثلث جزیره قویون واقع شده دارای جنگل و سنگهای معدنی است

و از کوههای دریاچه مهمترین کوه بلندی است که از جانب شمال غربی آن در محاذی سلماس (شامپور) داخل آب شده و قدری دور تر بشکل جزیره از آب بیرون آمده است و قلعه گوگرچین معروف در این کوه جای گرفته و کمال استحکام را دارد و در جنوب دریاچه در مقابل سلاوز نیز نه عدد کوه سر از آب بلند کرده اند و اهل محل آنها را دو قوزلد گویند و غیر از مرغ پاکلان چندی در آنها یافت نمیشود و از این عبارت مقدسی در احسن التقاسیم (فی بحر اورمیه جبال مسکونه یربطون ارجل الصبیان با التلاسل و الجبال کی لایتد حرجوا الی البحیره؛) چنان مفهوم میشود که بعضی از این جزایر و جبال صغیره اتوقتها مسکون بوده است

با الجبله بزرگترین جزایر این دریاچه جزیره شاهی است که خط محیط آن ده فرسخ است و اراضی آن کوهستانی بوده چندین کوه دارد و در یکی

بوده و متروك شده و الفاظ مرمر و رخام که از لاتین و عرب اقتباس شده جای آنرا گرفته اند صاحب معجم البلدان نیز که در ماده شیز احجار معروف به جست را یکی از معادن آن حوالی قلمداد کرده است شاید عبارت از همین سنگها باشد که معادن آن بکثرت در وسط دریاچه و حوالی آن موجود است

مورخ طبری کله چشمه را در سرگذشت کیخسرو و افراسیاب باین عبارت (فلم یزل بهرب من بلد الی بلد حتی اتی اذر بیجان فاستترقی مذیر هناك یوف بیئر خاسف) بیان کرده و صاحب مجمل التواریخ و القصص هم باین مضمون بقلم آورده است (کیخسرو بسیار جهان بگردید و از وی اثر نیافت تا از پس روزکاری هوم نامی اندر غارش بگرفتیش بر حدود جیس و ازان و از دست او در آب جست باز بگرفتندش و خسرو همانجا بگشت)

این دریاچه را بجهت طعم و رایحه که دارد دریاچه تلخ و دریاچه شور نیز گویند زیرا که آب آن مانند دریاچه لوط (در شامات) بدرجه شور و نمکین است که ملاحظین نمیتوانند بآب فرو روند بجهت آنکه بدن ایشان پوشیده میشود از يك طبقه نمك که پیش آفتاب مانند العاس میدرخشد و غالباً هنگام وزیدن اب يك كف شور از سطح آب بعمل میاید که بواسطه حرکت و موج آب بسواحل و کنار دریاچه ممتد گردیده برشته مرواریدی میماند که باطراف پرده اطللس آسمانی رنگ دوخته و نصب کرده اند استرابون یونانی بیست قرن قبل این دریاچه را با این کلمات وصف کرده است (در مادای کوچک دریاچه موسوم به کاپو تا هست که همیشه نمك در روی آب می بندد و اگر کسی از اعضای خود یکی بان نمك بزند خارش سختی دران پیدا میشود که علاج آن منحصر بمالیدن روغن است و اگر پارچه باب آن فرو برند میبوسد مگر آنکه آنرا با آب شیرین بشویند) اندازه املاح مختلفه دریاچه قریب ربع آب آن بوده و نمکش بشکل سنگهای پهن بزرگ

و کست^۱ نیز کباب نیست حفزه و چاههای متعدد نیز در حوالی تکان تپه مراغه، دهخواران، جزیره قویون و دهات اومربه و غیره دیده میشود که همیشه آب صافی از شکافهای زمین جسته و فرو ریخته و پهن گشته و متحجر شده سنگهای مرمر براق و سفید بعمل میآید که علیالمعمول قطعات بزرگ و کوچک از آنها را بریده و بشهرها برده و میفروشند و از قرار معلوم این سنگها در قدیم الایام فوقالعاده جالب توجه و مطبوع طبایع بوده است زیرا که مشاهیر عمارات تاریخی تبریز کلاً مانند ربع رشیدی، علایقه، دمشقیه، لؤلؤیه، مرجانیه، هاروتیه، مقصودیه، عیاشیه، جلالیه، و مظفریه و بسیاری از ساختمانهای دیگر را با این احجار زینت داده بوده اند و الحال نیز نمونه و اناری از الواح و قطعات خیلی عریضی و بلندی از آنها که باخط پرمغز خوشنویس معروف نعمة الله بن محمد بواب حکاکی شده است در صحنه عمارت کهن سال مظفریه مشهور به کوی مسجد (۸۷۰) (تاریخ ساختمان) موجود و قابل تماشا است.

نگارنده در تعجب بودم که این سنگها با آنکه از عهد خیلی قدیم محصول طبیعی این اراضی بوده و هست چرا در ازاء آن اسم پارسی وضع نشده و یا اگر کلمه بان تخصیص داده اند چه بوده است و لذا بنظر قاصر چنان میآید که باغاب احتمال کله چنچست شاید عبارت از این چاهها بوده است و بعد ها بمناسبت آنها دریا چه باین عنوان مشهور گشته و مورد استعمال اولی آن بکلی از میان رفته است در اینصورت کله چست هم اسم پارسی این سنگها

۱ کست یکی از جواهرات کم بهائی است که رنگ آن بسان فوس و قرص بوده و بنفجی آن بر قیت است عربها این کله راجست کرده اند و از مطالعه و نگاهداری آن فوقالعاده محظوظ و مسرور شده و آنرا مشوق خطاب میکنند و بیشتر در دست و نیام خنجر و اسلحه دیگر نصب میکنند در مملکت فرانسه این سنگ بعنوان Pierre d'Eveque معروف و در یونانستان Amethustos لقب دارد و معنی آن دافع السکرات و بعقیده آنان اگر جامی از این سنگ ساخته و در آن شراب خورند مستی نیاورد و یا قطعه از آن بجام شراب اندازند همان خاصیت را دارد

چنچست

نگارش محمد علی تربیت

در این آب چنچست پنهان شده است بگفتم بتور از چوبانکه هست
(فردوسی طوسی)

چنچست از کلمات آوستائی است و مقصود از آن دریا چنچ است که
در دامنه کوه سهند بدرازی ۱۲۰ کیلومتر از شمال بجنوب و به پهنای
۵۵ کیلومتر از مشرق بمغرب امتداد یافته و مساحت کلیه سطحش چهار هزار
کیلومتر مربع است و هزار و سیصد متر بر جسته تر از سطح دریاها واقع
شده و چندان عمقی ندارد چنانکه یایاب متوسط آن پنج متر و جاهای عمیقش
بیشتر از پانزده متر نیست و همیشه رودخانههای متعدد مانند زولا، نازلو، شهری،
باراندوز، قادر، سیاه، تغلق، جفلق مردی، صافی، دهخوارقان، آجی دیزج،
و سالیان رود و غیر آنها از سواحل و حوالی دور و نزدیک باین چاه و چال
سهند میریزند و چشمه های زیاد نیز از قعر دریاچه جوش زده و بآب آن
میافزایند و در بعضی از اوقات سال کثرت باران و ذوب برفها که بر جریان
و غلبان آنها قوت میدهند سطح دریاچه چهار و پنج متر بالا تر میآید و خط
محیط آن وسعت پیدا کرده و مساحت سطحش بنش هزار کیلومتر مربع میرسد

بالجمله این دریاچه و حوالی آن یکی از امکنه سودمند و پر منفعت
اراضی اذر بایجان بوده چشمه های مفید از ابهای گرم و سرد دارای آهن
و کوگرد و املاح مختلفه و کانهای مولد نفت و زغال سنگی و آهک و کج و
نمک در آنجاها بسیار است و تخته سنگهای سبز فام و سیاه رنگ براق نیز که
از آنها فنجان قهوه خوری و سر غلبان میسازند فراوان است و معادن پر قیمت
از قبیل طلا و سیم و سرب و سیماب و کوگرد و زرنیخ زرد و پادزهر محطط

Iranians. Needless to say, that if there had not been Iranian savants, there would not have been any science in the Arabian language. It is true that the words "Arabic civilization" or "Islamic civilization" should rather be called "Iranian civilization".

Iran has produced the greatest scientists, writers, philosophers and savants of the world. The greatest push, that was given to the Arab thoughts and ideas, was by the great lecturers and orators, and that too, by a great genius and savant, Ebn-e-Akhshad in 326.

In the beginning of the Islamic period, the learned Arabs of high ideals subscribed to the greatness and high standard of the Iranian ideals and culture.

The Iranians from the beginning of the 2nd century A.H. began a great religious movement against the Arabs and so Baha Freed, Sanbad, Esshak (Isac) the Turk, Astazis and Makna' promulgated a separate religion in each of the cities and countries and terrible fights ensued between them and the Khalif's army.

Some introduced reformation in the Arab religion. The first of them was Abu Moslem of Khorassan. He became so famous that after his death, Khorram Dtenan, Sefeed Jamegan, and Sorkh Alaman of Islamic school considered him to be a great saint. Manuyan lived till the beginning of the 4th century in Khorassan. Many different Islamic schools, like Kramian, Karmatian, Hanafian, A'sharian, Ghalian, Zaherriah, Mashabbahah, Jahmiah, Zeidy, etc., came into existence. Even the religion of Esmailiah, which began in the year 145 A.H., was revived with full effulgence in the 5th century A.H.

Besides the many different religions, which were brought into existence by the Iranians, two more strong factors were introduced in Iran which liberated practically the whole country from the clutches of the Arabs. The first one was the creed of Tassavof (Mysticism) which allowed among the people music, love, singing and drink that the Arabs disliked. And the second and more important was the foundation of Shia' sect, which was first laid by Abu Sahl Esmail Nowbakhti and Abu Ja'far Abdollah Nowbakhti in the end of the 3rd century A.H. And then Kom and Ray both became the centre of the leaders of this sect.

bringing the Abbassi regime into power and making it require the help of the Iranian ministers, governors, and chancellors. It was by unity that the change in the regime and the overthrow of Amin were effected and Hassan Sahl, who was of an Iranian mother, was brought to the throne.

Others with political genius watched the situation and awaited for an opportunity to take the bridle of reign into their own hands in all parts of the country. Accordingly, Yakub ruled in Sistan in 254, Esmail in Turkestan in 279, Mardaviz in Gorgan in 316, Ali Dailomi in Tabarestan and Gilan in 320, Asfar in the same region in 316 and Makan Dailomi in Gilan in 317. The Khalif of Baghdad was compelled to recognize them as kings in their respective territories. Moreover, the sons of Booyeh gradually ascended to the throne of Baghdad and the Khalifs became merely puppets in their hands.

Before the conquest of Iran and before coming into touch with the Iranians, the Arabs had acquired little education and they had no knowledge of politics. Till the year 76 Hejri, they had Sasanian coins and it was in the time of Abdol Malek Marwan that the coins were first minted and that too in Pahlavi. Till the time of Hajjaj, the court's ledgers were in Pahlavi and they were translated into Arabic by the Iranians.

After the Khilafat came into the hands of Beni Abbassi, the Sasanian rules and customs were adopted. Ebn-el-Maqaffa' and other writers translated many Iranian books for the Khilafats to show them the advices and methods of ruling pursued by the Iranian kings.

Besides, the Arabic science and education owe much to the Iranian writers. Not only in medicine, astrology, mathematics, philosophy, history, geography and other sciences, the leaders of Islamic civilization were the Iranians, but works on dictionary, grammar, prose, poetry, translation, etc., were the outcome of great Iranian writers.

It is no exaggeration that out of the 100 names, which are mentioned in the history of Islamic civilization, 80 are of the

English summary of the foregoing Persian paper.

THE NATIONAL IRANIAN MOVEMENTS AGAINST THE ARABS

BY SAIED NAFICY.

The Iranians, the scions of the Sasanians, who were the conquerors of a vast country from the Danube to the Arabian Sea, and from the Mediterranean to Sind and the Punjab, could not bear submission to the Arabs, who had only 17 men able to read and write and so from the very beginning they were in search of some way for independence.

The Arab invasion of Iran began with the conquest of Bahrein in the year 8 Hejri, and of Kadessieh in 13. Till the year 30, with the exception of Gilan, Tabarestan, Khorassan, and Turkestan beyond the river, the whole of the Iranian country was under the Arab sway, and in spite of the Iranian resistance, in the year 96, Turkestan also fell into the hands of the Arabs.

The Iranians continued to put obstacles in the way of the Arabs and so till the middle of the 8th century (A.H.), the Iranian kings ruled in some of the provinces. Till the 6th century, the coins were minted in Pahlavi language and Pahlavi inscriptions were traced in Mazanderan.

When the Khilafat was given to Bani Omayyeh, the subjects were so much tyrannized that the Iranians tried to escape from the sway of the rulers of Damascus and for fulfilling their object, they adopted two plans: first, to influence and make the Arab Khalifs follow the creed of old Iran, and secondly, to influence the thought of the Arabs and bring in the old Iranian ideas.

To achieve the first object, one group was striving to revive the old religion with some improvements, whilst another group was endeavouring to reform the same Arab religion with Iranian ideas.

As regards the second object, some followed the Arabian Khalif, and helped him in his sway, according to the Iranian style. The foundation of this regime was laid by Abu Moslem Khorassani by overthrowing the Omayyeh regime and by

مسمودی - تلبیس ابلیس ابن جوزی - کتاب الاغانی ابوالفرج اصفهانی -
 کتاب المنجلاء جاحظ - کتاب المحاسن والاضداد جاحظ - کتاب التاج جاحظ -
 کتاب المحاسن والمساوی ابراهیم بن محمد بهیقی - عیون الاخبار ابن قتیبہ -
 کتاب الاعیانة والسیاسة ابن قتیبہ - اخبار الطوال ابو حنیفہ دینوری -
 صبح الاعشی قلفشندی - نهاية الارب نویری - کامل مبرد - مستطرف البشیری -
 تاریخ بغداد خطیب بغدادی - کتاب الانتصار ابو الحسن خیاط - تحفة الامراء
 فی تاریخ الوزراء هلال بن محسن صابی - تاریخ الوزراء حبشیاری - تجارب
 الاعام ابو علی مسکویه .

مآخذ ابن مقاله: تاریخ ابن اثیر - تاریخ طبری - ترجمه تاریخ طبری
 ابو علی بلعمی - مرآة الجنان یافعی - دول الاسلام ذهبی - سیاست نامه نظام
 الملک - خاندان نوبختی آقای اقبال - جامع العلوم امام فخر رازی - بلوغ
 الارب فی معرفة احوال العرب تالیف سید محمود شکر الوسی - معجم الادباء
 یاقوت حموی - مفاتیح العلوم ابی عبدالله محمد بن احمد خوارزمی - کتاب
 الملل و النحل شهرستانی - تبصرة العوام سید مرضی بن داعی رازی - بیان
 الادیان ابوالمعالی محمد حسین علوی - جوامع الحکایات و لوامع الروایات محمد
 عوفی - بحیرة فرونی استرآبادی - زینة المجالس محمدالدین حسینی - تاریخ
 ابی الفداء - الفرق بین الفرق ابو منصور عبدالقاهر بغدادی - تاریخ الجهمیه
 والمعتزله شیخ جمال امرینی قاسمی دمشقی - تنبیہات الجلیه فی کشف اسرار
 الباطنیہ تالیف محمد کریم بن محمد علی خراسانی - فتوح الاسلام لبلادلعجم و
 خراسان و اقدی - دایرة المعارف اسلام - کتاب الفهرست ابن الندیم - رد علی
 الشعوبیه ابن قتیبہ - مقالات الاسلامیین ابوالحسن اشعری - اثارالباقیه ابو
 ریحان بیرونی - تاریخچه ادبیات ایران سعید نفیسی (سالنامه پارس ۱۳۱۱)
 کتاب الانساب سمعانی - طبقات الامم ابوالقاسم صاعد اندلسی - رسائل البلاء
 محمد کرد علی - فرق الشیعہ نوبختی - جواهرالمضئیه ابن ابی الوفاء - تعزيب
 التهذيب ابن حجر عسقلانی - تهذيب التهذيب ابن حجر عسقلانی - مجمل
 فصیحی - تاریخ الفی - طبقات سلاطین اسلام ترجمه آقای اقبال - تاریخ المجموع
 علی التحقیق و التصدیق ابن بطریق - مختصرالدول ابن عبری - نشوارالمحاضره
 ابو علی محسن تنوخی - الفخری ابن الطقطقی - کتاب المعارف ابن قتیبہ -
 کتاب بغداد ابن طیفور - فتوح البلدان بلاذری - ترجمه تاریخ اعظم کوفی -
 تقویم التواریخ حاج خلیفه - ظرایف سید بن طاوس - بغیة المرتاد ابن تیمیہ -
 شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید - مقاتل الطالبین ابوالفرج اصفهانی - اثبات
 الوصیة مسعودی - مروج الذهب مسعودی - کتاب التنبیہ والاشراف

قرار دادند و زد و خورد شدیدی در میان ایشان در همین باب در گرفت چنانکه از اواسط قرن چهارم تا اواخر قرن ششم فتنه های بسیار در بغداد برخاست و جنگ های مکرر در میان پیروان مذهب شیعه و اهل سنت در گرفت و بر سر عزاداری عاشورا و صب خلفای بنی امیه کرا را خونریزی شد و از آن زمان هر روز بر عده پیروان مذهب شیعه در ایران افزوده می گشت تا اینکه در قرن هشتم یکی از رایج ترین مذاهب ایرانیان شد و درین میان که حسن صباح (متوفی در ۵۱۸) مذهب اسماعیلیه را بمنتهای نیروی خود در ایران رساند چون قرابتی در میان این دو مذهب بود ضرری پیشرفت مذهب شیعه نرسید بلکه در پیشرفت این طریقه موثر گشت. اساس مذهب شیعه را در ایران نخست خاندان نوبختی در اواخر قرن سوم ریخته اند و ابو سهل اسمعیل بن علی نوبختی (۲۳۷-۳۱۱) و ابو جعفر عبدالله بن ابراهیم نوبختی و ابو محمد حسن بن موسی نوبختی (متوفی در میان سالهای ۳۰۰ و ۳۱۰) بانی این طریقه بوده اند. پس از ایشان دانشمندان بزرگ مرکز ایران که از قم و در ری می زیسته اند مانند ابو عبدالله محمد بن خالد برقی قمی و ابو جعفر محمد بن یعقوب کلینی رازی (متوفی در ۳۲۹) و علی بن حسین بن بابویه قمی (متوفی در ۳۲۹) و پسرش ابو جعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی (متوفی در ۳۸۱) نیز درین راه کوششها کردند تا یک باره دست تازیان از ایران کوتاه شد و چون خلافت بغداد هم بر افتاد ایران یک باره رها شد.

تهران - اسفند ماه ۱۳۱۲

سعید نفیسی

در حقیقت کوششی است که مردم ایرانیان برای رهایی از جنبه خشکی و خشونت فکر تازیان کرده اند و بدین وسیله افکار یخته دقیق و نمدن چندین هزار ساله پدران خود را حفظ کرده اند و زندگی درین عالم را از آن قیدهای جانکاه رها ساخته اند و عشق و موسیقی و سماع و رقص و می‌کساری و سایر تفتن‌هایی که مردم را درین زندگی خرسند و خرم می‌کند و تازیان آنها ناپسند شمرده بودند، دوباره بوسیله ایشان در ایران راه یافت. مؤسسین طریقه تصوف ایرانیان بوده اند و بزرگانی که این اساس را نهاده اند یحیی بن معاذ رازی (متوفی در ۲۰۶) و سهل بن عبدالله شوشتری (متوفی در ۲۸۳) و حسین بن منصور حلاج (مقتول در سه شنبه ۲۴ ذی‌قعدة ۳۰۹) از مردم بیضای فارس بوده اند.

دوم مذهب شیعه بود که بزرگترین وسیله رهایی ایران از حکومت عرب شد و از همان زمان که خلفای راشدین جانشین رسول را از فرزندان و نزدیکان وی گرفتند ایرانیان آنها وسیله نجات خود شمردند و مخصوصا مظلوم بنی امیه در ایران بیشتر عمد این فکر شد و پس از آن که بنی عباس بخلافت رسیدند مدنی امید آن می‌رفت که از آن ستمگرهای بنی امیه دور باشند ولی چون هارون الرشید همان راه را نسبت بایران پیش گرفت مخصوصا نوادگان وی معتصم و متوکل آن بیدادگریها را بمنتهی درجه رساندند و فرزندان علی بن ابی طالب پس از اقامت علی بن موسی الرضا در ایران و مدفون شدن وی در خراسان بایرانیان متوجه گشتند و از طرف دیگر مذهب اسماعیلی و مذهب زیدی هم پشتیبان مذهب جعفری اثنی عشری در ایران شده بود فکر تشیع مخصوصا در مرکز ایران رواج بسیار گرفت و شهر قم از اواسط قرن دوم مرکز این فکر شد. درین هنگام آل بویه در شمال و مرکز و جنوب و مغرب ایران پیادشاهی رسیدند و مخصوصا مذهب شیعه را وسیله سیاست خود برای ناتوان کردن و از پا در آوردن خلفای بغداد

تر شد و از هر گوشه افکار تازه و طریقه های تازه پدیدار آمد. ابو عبدالله محمد بن کرام سیستانی (متوفی در ۲۵۵) در زمان عبدالله بن طاهر مذهب کرامیان را پدیدار کرد و با آنکه ظاهراً از فرق اسلام شناخته می شد با اصول اسلام مغایرت بسیار داشت و این مذهب را در خراسان تا اواخر قرن پنجم رواج بسیار بود. مذاهب قرمطیان نیز که در سال ۲۵۵ پدیدار شد هواخواهان بسیار در ایران داشت و مخصوصاً با حنفیان و اشعریان دشمنی راسخ داشتند. در همین سال ۲۵۵ صاحب الزنج در جنوب غربی ایران خروج کرد و جمع بسیار کثیری از ایرانیان پیروی او برخاستند. بعضی مذاهب دیگر نیز بود که ایرانیان خود آنها را پدید آوردند چنانکه شعب مختلف مذهب غالبان همواره در ایران بوجود آمده است و مذهب ظاهریه یا داودیه را ابو سلیمان داود بن علی اصفهانی (متوفی در ۲۷۰) و پسرش محمد بن داود اساس گذاشتند. مذهب مشبهه را اسحاق بن راهویه ایرانی (متوفی در ۲۳۸) پدیدار کرد. مذهب جهمیه را جهم بن صفوانی (مقتول در ۱۲۸) که او نیز ایرانی بود اساس نهاد و در ترمذ طرفداران بسیار داشت و چون وی را در مرو کشتند پس از او تا مدتهای مدید طرفداران وی بوده اند. در سال ۲۵۰ حسن بن زید از فرزندان زید بن علی بن حسین معروف بداعی کبیر یا داعی الحق در طبرستان بمذهب زیدیه دعوت کرد و اساس سلطنتی برای خود نهاد که پس از مرگ او در سال ۲۷۰ برای جانشینان وی ماند و این مذهب نیز در شمال و مرکز ایران مدتهای مدید باقی ماند و بتوسط ابوالنصر محمد بن مسعود عیاشی در نیمه اول قرن چهارم اساس محکمی گرفت.

ازین مذاهب مختلف که بگذریم دو اساس دیگر در ایران نهاده شد که بالا ترین حربه بسلطه عرب بود و ایران را يك باره از چنگال تازیان رها کرد: نخست اساس طریقه تصوف بود که ایرانیان گذاشتند و تصوف

گفتن را بایرانیان گذاشتند چنانکه ایشان را "خوارج" و "شعوبیه" و "رافضی" و "معتزلی" و "قرمطی" و "زندیق" و "ملحد" و "اباحیه" و "باطنی" و "ناصبی" خواندند. پس از مرگ ابومسلم یکی از پیروان وی اسحق دعوت او را از خراسان آشکار کرد و از آن بعد ابومسلم یکی از اولیای ایران شد و حتی خرم دینان و سفید جامکان و سرخ علمان وی را از اولیاء شمردند و روح او را زنده و پایدار دانستند مانویان در خراسان و ماوراءالنهر تازیان مقتدر بالله خلیفه عباسی (۲۹۵ - ۳۲۰) یعنی تا اوایل قرن چهارم بوده اند. در سال ۲۳۵ محمود بن فرج نیشابوری در ایران دعوی پیغمبری کرد و وی را گرفتند و در سامره کشتند. حتی افکاری که بنفع ایرانیان در میان اعراب پدیدار می شد ایرانیان آنرا می پذیرفتند و بدان می گرویدند چنانکه واصل بن عطا پیشوای معتزلیان این نکته را پیش آورد که "صاحب کبره از ایمان بیرون نمی رود و کافر نمی شود، نه مومن است و نه کافر بلکه فاسق است" و چون این فکر کاملاً مطابق پسند ایرانیان بود آنرا بزرگ کردند و پروبال دادند و ابوالحسن احمد بن یحیی مرو رودی معروف بابن راوندی (متوفی در ۳۰۰) خود از پیشوایان معتزله شد و از آن پس معتزله در ایران بسیار شدند باطنیان نیز که بازماندگان مزدکیان و خرم دینان بودند در ایران نیروی بسیار گرفتند و مرزبان بن عبدالله بن هیمون قداح اهوازی پیشوای باطنیان ایران اساس محکمی نهاد که بعدها با دعوت فاطمیان مصر توسط ناصر خسرو شاعر معروف در قرن پنجم و حسن بن صباح توأم شد و اسمعیلیان ایران پدیدار آمدند. آغاز کار اسمعیلیان این بود که در سال ۱۴۵ اسمعیل بن جعفر صادق رحلت کرد و پسر ارشد وی محمد بایران پناه آورد و در دماوند پنهان شد و بازماندگان دیگر وی در خراسان متواری شدند و ایشان در میان مردم ایران اصول و مذهب اسمعیلی را استوار کردند.

در قرن بعد یعنی در قرن سوم جنبش های فکری ایرانیان بمراتب شدید

بهمن جبهه ایرانیان از قرن دوم هجری بتولید جنبش مذهبی بزرگی برضد تازیان آغاز کردند و این جنبش هادوجنبه داشت: بعضی در صدد برآمدند که مذاهب قدیم ایران را دو باره در میان ایرانیان رواج دهند چه هنوز مزدکیان و مانویان و بعضی طوایف دیگر در ایران و مخصوصاً در خراسان و ماوراءالنهر مانده بودند و تولید نهضتی آسان بود، گروهی ازین پیشروان در اکناف و اطراف بجنبش آغاز کردند چنانکه بها فرید در ابرشهر از توابع نیشابور و سنباد و اسحق ترك و استاذسیس در خراسان پدیدار آمدند و جمعیت معروف به "اسب نوبتی" در همان ناحیه تشکیل یافت و در عراق و آذربایجان جاویدانیان و كودك شاهیان و خرم دینان پدیدار شدند و در کرکان و طبرستان سرخ علما آشکار گشتند و مقنع و اصحاب وی معروف بسقید جامکان در ۱۵۹ در ماوراءالنهر و خراسان ظهور کردند و مقارن همین ایام ملامتیان پدید آمدند و زد و خوردهای بسیار در میان ایشان و سپاهی که از جانب خلیفه بغداد می آمد یا سپاهی که عمال خلافت در ایران فراهم می کردند در گرفت.

گروه دوم کسانی بودند که موقع را برای احیای مذاهب قدیم ایران مناسب نمی دانستند بهمن جبهه باصلاحات و آوردن آراء و افکار تازه در مذهب اسلام شروع کردند نخستین کسی که درین راه پای بمیدان گذاشت ابو مسلم خراسانی بنای دعوت برای آل عباس گذاشت و معتقد بود که امامت بمیراث است و باجماع امت نیست و این فکر در ایران چنان ریشه گرفت که پای تازیان را ازین دیار عاقبت کوتاه کرد. از اواسط قرن دوم که بنای این اصلاحات گذاشته شد تا اواسط قرن پنجم که ملاحده الموت آن دستگاه هول انگیز را فراهم کردند مدت بیش از سیصد سال پیوسته ایرانیان درین راه می کوشیدند که هر يك بوسیله ای دست عرب را از دامان فکر ایرانی کوتاه کنند. از نخست عربان بسیار خشمگین شدند و بنای نهمت زدن و ناسزا

آثار بدست ایرانیان و درین مملکت پدیدار گشته است. اساس حکمت را که پایه استوار تمدن و فکر تازیانست حکمای ایران چون محمد بن زکریا و فارابی نهادند. بعضی از مولفین عرب و پیروی ایشان گروهی از سبک اندیشگان فارابی را ترك خوانده اند زیرا که در حدود فرغانه در خاک فاراب از مادر زاده است و گذشته از آنکه آن دیار در آن زمان هنوز جزو ایران بود تا آن جدوی که طرخان بوده خود دلیل است که وی ایرانی زاده بود زیرا که طرخان یا طرخون عنوان سلطنت پادشاهان سمرقند بوده است و امرای آن دیار را بدین لقب می خوانده اند، چنانکه اخشید یا اخشاد لقب پادشاهان فرغانه و افشین لقب پادشاهان اسروشنه بوده است. بالجمله درین نکته هیچ جای سخن نیست که پایه معارف عرب را ایرانیان ریخته اند و در هر رشته ای آغاز سخن از ایرانیان بوده و همواره بزرگترین دانشمندان نیز ازین دیار برخاسته اند و بزرگترین نهضتی که در فکر تازیان پیش آمد پیدا شدن متکلمین و ظهور علم کلام بود که آنها نیز يك تن از ایرانیان ابن اخشاد (متوفی در ۳۲۶) ابتکار کرد.

در آغاز اسلام چنان برتری ایرانیان در اندیشه و گفتار و دانائی بر تازیان آشکار شد که تمام دانشمندان و متفکرین عرب خود بر برتری ایرانی بر عرب پی بردند و از همان آغاز گفتارهای بسیار در برتری ایرانیان بر خود یاد کردند چنانکه ابو عبیده ایرانیان را بر عرب فضیلت می دانست و کتابی درین باب پیرداخت و ابن غریبه نیز رساله ای نوشت و زیاد بن ابیه نیز رسالتی نوشته بود و غیلان شعوبی وراق کتابی در همین باب برای طاهر بن حسین نوشت و طاهر او را سی هزار درهم عطا کرد و هشام بن عبدالملك نیز از ضرین شمیل حمیری و خالد بن سلمه غزومی خواست که ایشان نیز کتابی درین باب بنویسند و ازین سخنان درمیان تازیان از همان آغاز بسیار بود.

تازیان پیش از آنکه با ایرانیان آشنا شوند از معارف و سیاست يك باره بی خبر بودند و دانشی و معرفی در میان ایشان نبود؛ تا سال ۷۶ هجری هنوز سکه های ساسانی در میان ایشان رواج داشت و درین سال نخستین سکه را بزمان عبد الملك بن مروان زدند و تا مدت ها سکه های ایشان بخط و زبان پهلوی بود و تا زمان حجاج بن یوسف ثقفی دیوان بخط و زبان پهلوی بود و بتوسط ایرانیان بزبان عرب نقل کردند. پس از آنکه خلافت بخاندان عباسی رسید و دستگاه سلطنت برای خود فراهم کردند آئین دربار ساسانی را پیش گرفتند و همواره سرمشق ایشان گفتارها و راهنمایی های پادشاهان ساسانی بود چنانکه کتابهای معروف ابن المقفع و جاحظ مشحون ازین سخنان و اندرزهای شاهان ایرانست و خلفای بنی العباس همواره می کوشیده اند که خویششان را بدیشان مانده کنند. پس از آنکه بوئی از دانش بردند و دانستند که در جهان معرفی هم هست و دربی فرا گرفتن آن شدند نخست از کتابهای پهلوی ترجمه کردن را پیش گرفتند و ابن المقفع توشه های بسیار بدیشان داد و حتی نثر ایشان را او ساخت و قاعده فصاحت در نثر را او نهاد چنانکه نثر وی نمونه انشای زبان عرب شد و همواره نویسندگان این زبان آرزومند بوده اند که مانند وی بنویسند؛ وی نیز نخستین کسی بود که منطق را بزبان عرب ترجمه کرد و آئین سخن گفتن و اندیشه کردن را بدیشان آموخت و پس از آن تمام معارف عرب همواره مرهون ایران بوده است و نه تنها در طب و نجوم و ریاضیات و حکمت و تاریخ و جغرافیا و دیگر علوم همواره بزرگترین مردان تمدن اسلام ایرانیان بوده اند بلکه در لغت و صرف و نحو و معانی و بیان و نظم و نثر عربی نیز همواره بی اغراق از هر صد اسم که در تاریخ تمدن اسلام هست هشتاد اسم از ایرانیان است و اگر ایرانیان نبودند این همه معارف زبان عرب نبود و بهمین جهت این اصطلاح و تعبیر «تمدن عرب» یا «تمدن اسلام» بکلی باطل و خطاست و باید «تمدن ایران» نامید زیرا که این همه

گشتند ایرانیان در ماوراءالنهر و خراسان اندیشه دیگری پیش گرفتند و آن گروه دوم که پیش ازین اشاره رفت از آن زمان بچاره جوئی آغاز کردند.

گروه دوم کسانی بودند که موقع را مناسب آن دیدند که در اکتاف ایران، ایرانیان خود فرما روائی را بدست گیرند و بنابر همین اندیشه ها بود که یعقوب پسر لیث در سیستان بسال ۲۵۴ و اسمعیل پسر احمد سامانی در ماوراءالنهر بسال ۲۷۹ و مرد آویز پسر زیار در کرگان در سال ۳۱۶ و علی پسر بویه دیلمی در طبرستان و گیلان بسال ۳۲۰ و اسفار پسر شیرویه در همان ناحیه در سال ۳۱۶ و ماکان پسر کاکی دیلمی در گیلان بسال ۳۱۷ هر يك گوشه ای از ایران را بدست گرفتند و خلیفه بغداد ناچار شد که هر يك ازیشان را در دیار خود پادشاهی بشناسد و این مردان بزرگ هر کدام بنوبت خود جان فشانی ها کردند و گوشه ای از دیار خود را از قید تازیان رها ساختند. کم کم کار پسران بویه بجائی رسید که در بغداد بتخت پادشاهی نشستند و خلیفه تازی باز بچه دست ایشان بود. درین میان ترکان از سوی ماوراءالنهر کم کم در ایران راه یافتند و پادشاهی را از دست ایرانیان گرفتند ولی مردم ایران باز نومید نشدند و دست بوسیله دیگری که در گوشه و کنار بزرگان ایران یافته بودند زدند.

این وسیله که بهترین راه رهائی ایران از چنگ بردگی بدست تازیان بود همانست که پیش ازین هم بدان اشاره رفت و آن جنبش فکری ایرانیان بر تازیانست بدین معنی که بزرگان دیار ما که با خرد و فرزاندگی چاره جوئی می کردند بدین نکته پی بردند که بهترین راه رهائی استوار ساختن بنیان فکری ایرانیانست که تازیان در آن رخنه نکنند و چون دیگر از چنگ جوئی و پرخاشگری کاری ساخته نیست باید پایه دیگری استوار ساخت و اینجاست که تمام بزرگی روح ایران شناخته می شود.

بخواند و چون بدرون رفتم مامون با کرمی بسیار مرا پذیرفت و حسن سهل مرا بوی معرفی کرد و گفت برای دیوان توقیعات کسی نیست و اگر فرمان دهید این کار بوی سپاریم چون مامون پذیرفت مرا بخانه برد و گفت آن یاره کاغذ که در زندان یحیی پسر خالد بتو سپرده است با خود داری یا نه، من آن با خود داشتم و بوی دادم. دست بزیر مسند خویش کرد و آن یاره دیگر را که یحیی خالد در زندان بزیر پای خود نهاده بود بیرون آورد و بر من خواند یحیی بن خالد بر آن چنین نوشته بود: "بدان ای فرزند که بعد از ما نوبت دولت بتو خواهد رسید و ایام گذرنده چند روزی با تو موافقت خواهد کرد چشم ما بدان فرزند روشن باد و روان ما از آن خشتود احمد ابی خالد در حق ما لطفی کرده است در وقتی که دست مکافات از آن قاصر بود چون این کار بدان فرزند رسد او را بطلبد و بعنایت خود مخصوص گرداند تا بسعی جمیل او بعضی از حقوق احمد باو رسد." این حکایت خود دلیلی است از اتحاد محکمی که ایرانیان دربار بغداد با یک دیگر داشته اند، بهمین جهت بود که چون امین بجای پدر نشست و وی بایرانیان مایل نبود ایرانیان برای آنکه یار دیگر دیار ایشان پایمال تازیان نگردد همداستان شدند و حسن پسر سهل مامون را که از مادر ایرانی زاده و با ایران مهربان بود بیاری طاهر پسر حسین ایرانی بخلافت نشاندند و پس از اندکی طاهر در اندیشه آن شد که در خراسان پادشاهی ایران را از نو تازه کند و خود بر تخت نشیند و پس از وی پسران و بازماندگان و برادرزادگان وی نیز بهمین راه می رفتند ولی چون ترکان در سپاه خلیفه راه یافته بودند و بایشان دشمنی میکردند ناچار صلاح آن روز را در آن دیدند که باز طاهر را اسم پادشاهی با خلفای بغداد باشد و پس از ایشان افشین خیدر پسر کاوی که از شاهزادگان ماوراءالنهر بود نیز همین اندیشه را می پخت و با عازیار پسر قارن در طبرستان و بابک خرم دین در آذربایجان همدست بود که شهریار تازیان را بر افکند و چون این سه تن هر سه نابود

با خود اندیشه کردم که این مرد را بر من حق فراوانست تا وزیر بود بمن حاجتی نداشت اینک که در بند و زندانست بمن نیازمندست و نباید از وی روی گردان شد. شش هزار درهم همراه برداشتم و بزرندان نزد وی رفتم و آن زر را بدو عرضه کردم. با من گفت که درین حال مرا بزر حاجتی نیست و چون ندانم که پس از من ترا چه پیش آید تو خود بدان محتاج تری. من بسیار اصرار ورزیدم تا بیمی از آن زر را بپذیرفت. پس مرا گفت کاغذ و قلمی ده تا چیزی نویسم و کاغذ از من گرفت و چیزی بر آن بنوشت و آن کاغذ را پاره کرد، پاره ای زیر پای خویش گذاشت و پاره دیگر بمن داد و گفت این را با خود داشته باش اگر روزی ترا حاجتی باشد جوابیست از دوستان ما که پس از ما کار بدست او افتد چون بنزد وی روی این پاره کاغذ بوی ده و سلام ما بوی برسان بگوی که ما درین حال که هستیم ترا از یاد دور نکرده ایم. من آن پاره کاغذ با خود بردم و مدتها گذشت و هارون مرد و پس از وی میان دو پسر امین و مامون جنگ در گرفت و سپاه مامون بفرماندهی طاهر پسر حسین امین را نابود کرد و من درین مدت بی کار و پریشان مانده بودم، تا روزی چند پس از آنکه طاهر بغداد را گرفت بامداد چند تن سپاهی بخانه من آمدند که طاهر ترا می خواند من نیز هراسان نزد طاهر شدم گفت خویشتن را آماده کن که باید هرچه زود تر بخراسان روی و حسن پسر سهل وزیر مامون ترا بخود خوانده است و پس توشه راه مرا آماده کرد و مرا با نهایت مهربانی بخراسان گسیل داشت چون بمرور رسیدم و نزد حسن پسر سهل فرود آمدم با گرمی تمام مرا پذیرفت و گفت يك دو روز از رنج راه بیآسای با توکاری هست و مرا در سرای خود جای داد و دو روز بگرمی و مهربانی بسیار مرا پذیرائی کردند. بامداد روز سوم مرا بخویش خواند و با خود سوار کرد و بدر سرای مامون شدیم، مرا بدر سرای بگذاشت و خود باندرون رفت، پس از اندکی مرا

گرومی که خواستند از راه حکمرانی ایران را از چنگ بیکانه رهایی بخشند نیز بر دو تیره اند: نخست آن کسانی اند که خویش را پیرو فرمان خلیفه نازی کردند و در حکمرانی دستیار وی شدند تا کم کم اختیار را از دست وی بگیرند و نخست او را بتمتدن زمان ساسانی و آئین جهانبانی ایران باستان راهنمایی کنند و چون آن خلیفه از پدران خویش آئین جهان داری را نیاموخته و در قوم خود چیزی سراغ نداشت ناچار این تعلیم را پذیرفت و خلیفه نازی در بغداد بهمان آئین جهانبانی اردشیر بابکان و خسرو انوشیروان پادشاهی می کرد. پس از آن می کوشیدند که از خلیفه جز نامی نماند و همه کارهای کشوری و لشکری در دست ایرانیان باشد چنانکه خاندان برمک که از سال ۹۷ در دربار دمشق و سپس در سال ۱۳۳ در دربار بغداد راه یافتند تا زنده بودند درین راه می کوشیدند و تا ایشان برسرکار بودند حکمرانی که بایران می آمدند همه ایرانی و نسبت بایرانی مهربان بودند. اساس این کار را یکی از بزرگترین مردان ایران ابومسلم خراسانی گذاشت و چون خاندان عباسی را بجای خاندان امیه پیادشاهی رساند از نخستین روز ایشان را بوزیر و دبیر و حکمران ایرانی نیازمند کرد چنانکه این خاندان تا برخلاف بودند از داشتن کارکنان ایرانی ناگزیر بودند و پس از آن خانواده برمک تا بودند بهر جا که دستشان می رسید کار فرمایان ایرانی می فرستادند و در آن زمان در بغداد درمیان ایرانیان بسیاری که تمام کارهای کشوری و لشکری را بدست داشتند اتحادی بسیار محکم و پابرجای و اتفاق تمام بوده است و برای نمونه همین بس است که احمد بن ابی خالد وزیر مامون خلیفه گفته است که من در آغاز جوانی از جانب خلیفه بغداد صاحب دیوان اردن بودم. پس از چند سال حکمرانی اندیشه کردم که ببغداد باز کردم و از یحیی بن خالد برمکی دیدن گم و هنگام عزیمت پیشکش های بسیار برای وی آماده کردم. چون ببغداد رسیدم وی را برندان برده بودند

است و چون ملت ایران مانند آن فرزانه بخرد آزموده و سرد و کرم جهان دیده است با همان نیروی بسیار بزرگی که از عقل و دور اندیشی و پیش بینی خود دارد بنرمی و آهسته کاری و پایداری سالیان دراز خطر را از خویش دور می کند و آن بیگانه مسلط را از میان می برد و در میان خویش نابود میکند و خود می ماند. در برابر تازیان نیز ایرانیان بدین چاره دست زدند و عاقبت خویش را از آن خطر جانکاه که بسیار ملت های دیگر را نابود کرد رها نیدند.

درین هنگامه چاره جوئی پیشوایان ملت ایران در آن زمان دو راه پیش گرفتند: یکی آن بود که در ارکان حکومت تازیان رخنه کنند و خلیفه تازی را وسیله ای سازند که پیرو آئین جهانبانی ایران گردد، یعنی در ظاهر نام حکمرانی برخلیفه تازی باشد ولی در باطن آئین شهریاری ایران باستان را بیش بگیرد و همه جا فرمانروایان ایرانی نژاد بر قلمرو ایران حکمرانی کنند دوم آن بود که در اندیشه تازیان رخنه کنند و افکار ایرانی کهن را جامعه نو پیوشند و بر کرسی نشانند و نگذارند که آئین مذهبی تازیان بر ایران فرمانروائی کند. برای پیش بردن همین اندیشه بزرگ بود که مدت سیصد سال جنبش عظیمی در سراسر ایران آشکار شد. این چاره جویان نیز بدو دسته قسمت شدند: گروهی میکوشیدند که دوباره دین باستانی ایران را در میان مردم ایران رواج دهند و بعضی اصلاحات در آن کنند و کیش های تازه بیرون آورند که مردم روزگار پیذیرفتن آن نزدیک تر باشند و گروهی دیگر می کوشیدند در همان دینی که تازیان بایران آورده بودند و مردم ایران خواهی نخواهی پذیرفته بودند اصلاحها کنند و جامعه دیگر پیوشند و آن دین را با آئین باستانی ایران نزدیک کنند و اساس فکر دیرین ایرانی را بکلمات و الفاظ دیگر بیان کنند و همان عقاید قدیم ایران را بنابر مقتضای زمان و صلاح روزگار خویش از راه دیگر جلوه دهند.

ایران بر آن شدند که خویشتن را از چنگ کار فرمایان دمشق رها کنند و چون تجربه دیرین بدیشان آموخته بود که دیگر از شمشیر و سنان و جانبازی در میدان جنگ کاری ساخته نیست اندیشه مردم ایران ناچار بوسیله های دیگر روی آورد و دانستند که از راه آشتی بایستی در آمد و دشمنی خون خوار سالیان را از راه نرمی و خوشروئی از پای افکند. یکی از بزرگترین چاره هائی که همواره ملت ایران برای بر انداختن هر بیگانه ستمگری کرده است اینست که از راه نرمی و ملائمت در آمده و با فرزانهگی و آهستگی تمام کار از پیش برده است. بسیاری از نا آزمودگان سبک سر درین روزگار ما این نیروی ملت ایران را بظاهر می نگرند و بر آن غیب می گیرند و پدران بزرگوار ما را که پهلوانان این تاریخ هزار و سیصد ساله بوده اند بخردی و زبونی تهمت زده میکنند و چنان می پندارند که اگر ملت ایران بدرستی و پرخاشگری بمیدان می آمد و مرگ را بر تسلیم برتر می شمرد بهتر می بود ولی ازین نکته بسیار بزرگ بیگانه اند که اگر ایرانی در برابر یونانیان و تازیان و ترکان و مغولان و افغانان درین مدت چندین هزار سال ایستادگی کودکانه و سر سختی و گردن فرازی می کرد تا بدین روزگار زنده نمی ماند که امروز کهن ترین ملت های مستقل در روی زمین باشد و ناچار در برابر این سیل های بنیان فکن از پای در می آمد و حسرت زندگی را بگورستان می برد چنانکه مردم دیگر کردند و نابود شدند. ملت نیز چون يك تن از مردم است؛ دیده اید که کودکان نا آزموده در برابر هر دشواری و هر مانع طبیعی یا عارضی سر سختی و گردن کشی می کنند، می خواهند بسر انگشت خویشتن یا بزور بازوی نوجوان خود دیوار را از میان بردارند و هرمانی را نابود کنند و درهم بشکنند ولی همین کودک چون بخرد و فرزانهگی رسید و در زندگی آزموده شد در برابر هر مانعی اندیشه می کند و نیروی خرد و فرزانهگی می گوشت که آن مانع را بردارد و براه خویش برسد. ملت نیز هم چنین

و ایستادگی در برابر این سیل بنیان فکن پس از تابود شدن خاندان پادشاهی ایران ممکن نبود و دیاری که سرپرست و شهریار و سپاه آراسته نداشت نمی توانست بیش ازین جان سپاری کند و در سال ۹۶ با وجود پایداریهای شصت و شش ساله آخرین نقطه از ایالات ماوراءالنهر بدست تازیان افتاد مردم طبرستان و گیلان پس از آن مدتهای مدید باز پای فشاری کردند و بوسایل کوناگون دست زدند که نگذارند که پای بیگانه خالک گرامی پدرانشان را آلوده کند و خاندانهای باستانی این دو ایالت ایران با دلاوریهای بسیار همواره سدی در برابر هجوم تازیان کشیدند و تا اواسط قرن هشتم پادشاهان ایرانی نژاد که باز ماندگان فرمانفرمایان زمان ساسانیان بودند درین ناحیه شهریاری میکردند و اگر پس از کشته شدن مازیار پسر قارن در سال ۲۲ تازیان برین دیار دست یافتند باز چنانکه باید رسوخ نکردند و نتوانستند مردم این ناحیه را پیرو فرمان خویش کنند و تا اواسط قرن ششم بعضی از خاندانهای این نواحی بزبان پهلوی سکه می زدند و حتی کتیبه های پهلوی اکنون در مازندران هست که در قرن پنجم هجری نوشته شده است.

اما این همه جان فشانی های ایرانیان در میدان جنگ سودی نبخشید زیرا که دیگر در ایران پادشاه توانائی نبود که همه مردم از وی پیروی کنند و همه ایرانیان را در زیر بال خویش بگیرد و ایشان را از آسیب بیگانه پاسبانی کند و اگر حکمرانی در دیاری بر می خاست تا اندک نیروئی می گرفت و هنوز بهمسایگان خود پیوسته بود که از پای افکنده میشد. درین میان چون خلافت درمیان تازیان بخاندان امیه رسید و ایشان در بیدادگری گشودند و فرمانروایان ستمگر آزار پرست بایالتهای ایران فرستادند و بدکردار ترین مردم روزگار را چون سعید بنی عثمان و عباد پسر زیاد و زیاد بن ابیه و حجاج پسر یوسف بر جان مردم ایران گاشتند این آتش کینه دیرینه نیز تر شد و این سوز درون مردم ایران زبانه کشید، در هر گوشه و کنار مردم

جنبش‌های ملی ایرانیان بر ضد تازیان

نگارش سید تقی

گویند نخستین سخن از نامه پازند
آنست که با مردم بد اصل می‌یونند
لیبی

تاب آوردن در برابر سلطه تازیان بر ایرانیان بسیار دشوار بود. چگونه ایرانیان می‌توانستند دوره هخامنشیان و روزگار ساسانیان را فراموش کنند؟ چگونه ممکن بود فرزندان آن کسانی که از کنار دانوب تا دریای عربستان و از ساحل دریای روم تا کنار سند و پنجاب را در زیر فرمان خود داشته‌اند پیروی از مردمی کنند که هنوز جامه پوشیدن و خانه ساختن را نمی‌دانستند و در سراسر دیار ایشان جز هفده تن کسی خواندن و نوشتن نمی‌توانست؟ تسلط تازیان بر ایران بالای ناکهانی بود و ایرانی هرگز نمی‌توانست ببردباری و خون سردی این آسیب‌روزگار را تاب آورد. بهمین جهت از نخستین روزی که حکمرانان تازی بر ایران چیره شدند مردم دیار ما در پی چاره‌ها بودند که دست ایشان را از کشور ایران کوتاه کنند. تجاوز عرب بر خاک ایران از سال هشتم هجری آغاز شد که گروهی از تازیان بجزایر بحرین که قلمرو ایران بود آمدند و بر آن دیار دست یافتند پس از آن در سال ۱۲ هجری اعراب بنای دست انداختن عراق و سواد که از ایالات ایران بود گذاشتند و در سال ۱۳ قاصبه را فتح کردند و از آن پس تا سال ۳۰ مدت هفده سال در ایران تاخت و تاز می‌کردند و بجز گیلان و طبرستان و ماوراءالنهر و خراسان تمام ایالات ایران را گرفتند و تا کنار رود بلخ رسیدند درین مدت ایرانیان در هر جا که بودند در میدان جنگ جان بازی می‌کردند و بشیروی سنان و شمئیر خویش راه بر بیگانگان می‌بستند ولی پایداری

cal experts, physicians, bone-setters, etc., who had to attend to the sick every day in their respective hospitals. Each doctor had two students whose course of study was of 5 years.

A weaving factory, a paper factory, a mint and a tannery were also built in the Roba'-Rashidi.

There were 200 Hafez (those who knew Koran by heart), 400 wise and pious men, 1,000 aspirants and 6,000 other students of different arts.

Roba'-Rashidi was populated by people of all castes and creeds and from all parts of the world.

After Khwaja Rashid was killed, Roba'-Rashidi was ruined and plundered by the king's order, and the properties were confiscated by the government. But, after some time, when Amir Choopan, who was the real cause of murder of Khwaja Rashid, was sentenced to death by the order of the king and Khwaja Amir Ghias-ud-din, son of Khwaja Rashid, became minister, the grandeur and magnificence of Roba'-Rashidi were revived, and according to what Hamd-ul-lah Mostowfi writes in "Tarikh-e-Gozideh" about Khwaja Ghias-ud-din, the latter added many other buildings to Roba'-Rashidi, the type of which could not be found in any other part of Iran. Roba'-Rashidi was in good condition till the Safavi dynasty, but from that time, owing to many fights between the Turks and the Iranians with Roba'-Rashidi as their battlefield and several earthquake shocks, Roba'-Rashidi was entirely ruined.

Roba'-Rashidi was so strongly and magnificently built that during the invasion of the Turks in the reign of Shah Abbas the Great, of Safavi, it had become the headquarters of the Iranian army.

Roba'-Rashidi was purely and entirely a charitable institution and its huge daily expenditure was realized from the rents of lands and properties, all around the country upto Mosul, held in trust specially for the purpose.

What remains today of the Roba'-Rashidi is nothing but heaps of mud, some broken walls, and awe inspiring silence.

English summary of the above Persian paper.

THE GREATEST CHARITABLE INSTITUTION IN (MEDIAEVAL) IRAN.

BY MAHMOOD ERFAN (TABBIZ).

Khwaja Rashid-ud-din Fazl-ul-lah Tabib ibn Abul-Kheir Hamadani was the Minister of Ghazan Khan, the Moghol king, in 697 Hejri. He was a very capable man, a savant, a philanthropist and a great doctor and was fond of knowledge. Within a short time, his influence and power had spread over the whole kingdom of Ghazan Khan. After Ghazan Khan, his son Mohammed Khodabandeh succeeded him. Sultan Mohammed died after a short reign and Sultan Abu Said succeeded him. Sultan Abu Said being a young and inexperienced king, the enemies and rivals of Khwaja Rashid poisoned his mind by accusing Khwaja Rashid of having assassinated his father, and in 718 Hejri first Ezz-ud-din Ebrahim, the son of Khwaja Rashid, was beheaded in the presence of his father and, after a few minutes, the father was cut into two halves by the order of the king.

During his tenure of office as minister, Khwaja Rashid had founded a vast colony named Roba'-Rashidi. It was situated at the foot of Sorkhab Mountain in the vicinity of Tabriz.

The trust-deed, which was found in the possession of an old family of Tabriz, written with the settlor's own handwriting, is of 205 pages. It is divided into many chapters, each belonging to a separate and particular department, with instructions, rules and regulations to the head of each department to be carried out very strictly.

The Roba'-Rashidi consisted of an orphanage, a monastery, a great library, 24 guest houses, and many hospitals, etc. Furthermore, there were 1,500 shops and 30,000 well-built and well-equipped quarters. One special chapter in the trust deed is reserved for the management of houses for the guests and travellers, who used to come from every part of the world, and as to how to feed and take care of them and the sick, etc.

There were 50 specialists for treating various diseases, surgi-

این سطور در خرابه رشیده از قبر خواجه رشید نشانی نیاقتم نادر میرزا در تاریخ خود گوید زمانیکه او در اوان شباب به تبریز آمده اثر بسیار از ربع بجا و طاقها و دیوارهای آن بیشتر مقرر شده و سنگهای تراش در دیوارها جای داشته و در زمان نادر میرزا مردم سنگ و آجر آن بنا را کنده و در عمارات خود بکار برده اند شاید خانه های روستائی که امروز برزگران و چوبانان در آنها سکونت دارند و در جلو خرابه رشیده دیده میشود باقی مانده بعضی از قریه هائی باشد که خواجه رشید در خارج ربع رشیدی بنا کرده بوده است اکنون از طاقها و دیوارهای مقرنسی که در زمان نادر میرزا و تا صد سال پیش هم وجود داشته جزئی خاک و دیوارهای شکسته چیزی باقی نمانده تنها در آخرین ویرانه ریشه و پایه بنائی برج مانند از گچ و سنگ باقیست و آن همه غلغل و صدا و شکوه و جلال را خاموشی و وحشت جایگزین است و آن همه بنا و عمارتهای رفیع و دیوارها و طاقهای مقرنس بر باد شده یکسر با خاک شده یکسان

و ذلك اتفق تحريره في غرة ربيع الاول سنة تسع و سبع مائة هجرية
 این وقف بدین موجب که درین وقفیه بخط خویش مبوب و مفصل نوشته ام
 کردم بشرائعی که برسیبل تفصیل مشروح در قلم آورده ام و بمضمون این
 وقفیه از اول تا آخر آن اقرار کردم و اعتراف آوردم و علم من بکیفیت و کمیت
 هر یک از افراد این موقوفات و موقوف علیه ان محیط است و برین جمله برخود
 گواه گرفتم کتبه کاتب هذا الوقفیه فضل الله ابن ابی الحیر بن علی المشتبه
 بالرشید الطیب الهمدانی بخطه فی التاریخ المذکور فیه حامداً للربه و مصلیاً علی
 نبیه محمد وآله الطیبین الطاهرین اجمعین

بعد از آنکه خواجه رشید را کشتند ربع رشیدی را نیز غارت کردند و املاکی که بر آن وقف بود ضبط دیوان در آوردند ولی چون پس از چندی روزگار، امیر چوپان را که باعث قتل خواجه رشید شده بود بکیفر رسانید و بامر سلطان سعید کشته شد و خواجه امیر غیاث الدین پسر خواجه رشید متصدی امر وزارت گشت رونق و شکوه ربع رشیدی تجدید شد و بگفته حمد الله مستوفی که تاریخ گزیده را بنام خواجه غیاث الدین نوشته خواجه غیاث الدین بر عمارات ربع بیفزود و عماراتی که در زمان حمد الله مستوفی در ربع رشیدی پایدار بوده در سایر بقاع ایران وجود نداشته است

نادر میرزا پسرزاده فتحعلی شاه قاجار که برای تبریز تاریخ خوبی نوشته و تقریباً تا پنجاه سال پیش زنده بوده گوید ظن من آنست که پس از انجام شدن دوره پادشاهی مغول. تبریز بازیچه امیر زادگان بود و دارالاماره در ربع رشیدی بود بعقیده نادر میرزا حصار و سراها و عمارات ربع رشیدی تا دوره صفویه باقی بوده و لشکر کشی عثمانیها به تبریز و جنگ شاه عباس کبیر با آنها و وقوع زلزله ها بنیان ربع رشید را بر انداخته است در تاریخ عالم آرای عباس تفصیل قاعه سازی شاه عباس در ربع رشیدی مذکور است ولی از عمارات ربع ذکر نشده و در زمان شاه عباس کبیر دارالاماره و مقر حکمران تبریز در جنوب شهر و محله چرنداب بوده که آنجا بدست سیاهیان عثمانی افتاده شاه عباس برای مقابله آنها ربع رشیدی را که در شمال شهر واقع گردیده اختیار کرده است در کتاب روضات الجنان تألیف شیخ حسین الکر بلائی که در تاریخ مزارات و مقابر مقبره تبریز است و مؤلف آن معاصر شاه عباس کبیر بوده کور خواجه رشید را در ربع رشیدی نام برده و دور نیست که پس از کشته شدن خواجه رشید او را به تبریز آورده و زیر کنبدی که در وقف نامه ربع رشیدی آنجا را برای مدفن خود و اولاد خود معین کرده دفن شده و عمارتی از کور او تا زمان مؤلف روضات الجنان بجا مانده باشد - نویسنده

و بصریان و واسطیان و شامیان را فرمودیم که در دارالقراء هر روز تا وقت
ضحی بتلاوت قرآن مجید مشغول باشند و چهل نفر از غلامزادگان خویش
را بایشان سپردیم تا ایشانرا سبعة خوانی تعلیم کنند و جماعت خوارزمیان
و تبریزیان و دیگر خوش خوانانرا که از اطراف و اکناف صیت ما شنیده
آمده بودند گفتیم که ایشان بعد از ضحی تا بوقت زوال بتلاوت قیام نمایند
و دیگر علماء و فقها چهار صد نفر در کوچه ای که آنرا کوچه علماء خوانند
متوطن ساختیم و همه را میاومات و ادرارات مجری داشتیم و جامعه سالیانه
و صابون بها و حلوا بها مقرر کردیم و هزار طالب علم خد در محله ای که آنرا
محله طلبه خوانند نشانیدیم و مرسوم همه را برمنوالی که بجهة علماء مقرر کرده
بودیم بجهة ایشان معین گردانیدیم و شش هزار نفر طالب علم دیگر که از
ممالك اسلام بامید تربیت آمده بودند در دارالسلطنه تبریز ساکن گردانیدیم
و فرمودیم که ادرارات و میاومات ایشانرا از حاصل جزیه روم و قسطنطنیه
کبری و جزیره هند اطلاق نمایند تا ایشان از سرفاهیت خاطر بافاده و استفاده
مشغول گردند و معین داشتیم که هر چند طالب علم پیش کدام مدرس
تحصیل کنند و دیدیم که ذهن هر طالب علمی طالب کدام علم است از
اصول و فروع و نقلی و عقلی بخواندن آن علم امر فرمودیم و گفتیم
که هر روز از این طلبه که در ربع رشیدی و بلدة تبریز ساکن اند همه
بمدارس ما و فرزندان ما متردد باشند و پنجاه طبیب حافظ که از اقصای
بلاد هند و مصر و چین و شام و دیگر ولایات آمده بودند گفتیم هر روز
در دارالشفای ما تردد نمایند و پیش هر طبیب ده کس از طالب علمان
مستعد نصب کردیم تا باین فن شریف مشغول گردند و کمالان و جراحان
و معجیران^۱ که در دارالشفای ماست بغرب باغ رشیدآباد که آنرا معالجه معالجان
خوانند بنیاد فرمودیم و دیگر اهل صنایع و حرف که از ممالك آورده بودند
هر يك را در کوچه ای ساکن گردانیدیم . . .

باسم "اثابيك" خوانده میشود و اینکه چگونه تعلیماتی باید بآن اطفال بدهد و معاش سرپرست چه مقدار جنس و چه مقدار نقد است و محل سکونت اطفال یتیم و اثابيك آنها کجاست

بالاخره قسمت بزرگی از وقفنامه صرف اسامی املاکی است که موقوفه ربع رشیدی بوده و در موصل - مراغه - مرند - اصفهان - شیراز - یزد و بعضی نقاط دیگر واقع گردیده و تمامی این املاک با حدود و مشخصات ذکر شده است

برای اینکه اهمیت و عظمت ربع رشیدی بدرستی آشکار شود و اینکه نویسندگان این سطور آنرا بزرگترین بنیاد خیر در ایران خوانده ام بنظر گزاف نباید خلاصه مکتوب خواجه رشید را که قسمتی از آن در باب خواستن هفتاد نفر صوفیاف برای ربع رشیدی سابقاً اشاره شد در اینجا نقل مینمائیم "فرزند دلبنده سعدالدین طالع عمره دیده ها بوسیده معلوم کند . . . ربع رشیدی که در زمان مفارقت و اوان مباعدت آنفرزند عزیز طرح انداخته و تهیه اسباب عمارت آن ساخته بودیم اکنون بمیان قدم علماء و یمن همت فضلاء با تمام پیوست و بیست و چهار کاروانسرای رفیع و هزار و پانصد دکان و سی هزار خانه دلکش در او بنا کرده ایم و حمامات خوش هوا و بساطین با صفا و جوانیت و طواحین و کارخانهای شریفی و کاغذ سازی و دارالضرب و رنگخانه^۱ و غیره احداث و انشاء رفته و از هر شهری و نغری جماعتی آورده در ربع مسکون و ساکن گردانیده ایم از جمله دویست نفر حافظ در جوار گنبد از یمین و شمال هر صد نفر را در کوچه ای که بجهت ایشان احداث کرده بودیم ساکن گردانیدیم و ادرات^۲ و وظایف تعیین فرمودیم و اهل یمین را از حاصل اوقاف شیراز و اهل شمال را از حاصل اوقاف شام جماعت کوفیان

۱ رنگخانه را امروز صباغخانه گویند ۲ ادرات مقصود وظیفه و معاش است
سعدی گوید: — مرا در نظامیه ادرات بود ... و مبالغات یعنی معاش که روزانه بکس دهند

... و جمعی عدول را بر آن گواه گیرد . . . و البته جهت ایشان فرزندان زنان آزاد را در نکاح نیارند و همچنان کنیزکان مردم دیگر را بلکه باید که دائماً زنان ایشان کنیزکان وقف ربع رشیدی باشند . . . و فرزندان ایشان را هر یکی بصنعتی و حرفتی که ملایم و موافق حال او باشد از خطاطی و قوالی و نقاشی و زرگری و باغبانی و کهریزکنی و دهقنت و معماری و سائر حرف بگمارد" این غلامان و کنیزان از طوائف مختلفه هندی و رومی و گرجی و غیره بوده اند و هر طایفه در قریه مجاور ربع رشیدی مسکن داشته اند در مکتوبی که خواجه رشید بیکی از فرزندان خود خواجه جلال الدین که حاکم روم بوده نوشته گوید چون پنج قریه در جوار ربع رشیدی ساخته و غلامان را در چهار قریه آن سکونت داده باید آن فرزندان چهل نفر غلام و چهل نفر کنیزك رومی بفرستند تا در قریه پنجم سکونت کنند

یکی از فصول وقف نامه در بیان انواع روشنائیهای ربع رشیدیست مانند شمع و قندیل و مشعل و چراغ و انواع بخورات "و تعیین مواضعی که این روشنائیها در آنجا بنهند و تعیین اوقات و مقدار زمان که هر يك در آن زمان بسوزانند و تعیین جماعتی که هر يك از آن بعده ایشان باشند و شروطی که بآن متعلق است" و فصل دیگر در خصوص انبارها و ذخیره کردن غلات و محاسبات جنسی و نقدی و ترتیب نگاهداری کتابها و چیدن هر دسته از کتابها در مکان معینی از کتابخانه میباشد و نیز شرح بسیار مبسوطی در باب کاریزها و مجاری آب ربع رشیدی و تقسیم آب مزارع و مساجد و حمامهای ربع رشیدی و بعضی مساجد و حمامها و محلات تبریز و کاغذخانه و گازرگاه و حبابه خانه ها و باغچه ها و سقاخانه هائی که در هر يك از کوچها در مجاری این آب ها بر قرار بوده نوشته شده است

فصل دیگری راجع باطفال یتیمی است که در ربع رشیدی از آنها نگاهداری میشود و وظایف سرپرست آنها که در وقف نامه آن سرپرست

و غیره " از جمله شرایط وقف این بوده که هر سال متولی از کتابهایی که تالیف واقف (خواجه رشید) است امر کند نسخه ای نویسد با خط و کاغذ خوب و با نسخه اصل که در گنبد ربع رشیدی بوده مقابله کنند و هر کدام را جلد نیکو کرده از هر کدام يك نسخه بشهرها بفرستند. کتابهای تالیف واقف از این قرار بوده اول مجموعه رشیدی که مشتمل است بر چهار کتاب دوم جامع التواریخ سوم آثار و احیاء چهارم بیان الحقائق هر يك از این کتاب ها هم نسخه عربی داشته و هم فارسی نسخه عربی را بیلاذ عرب و نسخه فارسی را بیلاذ عجم میفرستاده اند و آن نسخه را باید "در آن شهر در مدرسه که آنرا مدرسی باشد بفنون علوم مشهور الیه و قضاة و ائمه اختیار کنند بنهند تا متعلمانی که رغبت مینمایند پیش آن مدرس آنرا میخوانند و اگر کسی خواهد که استنساخ کند آن مدرس رهنی که مناسب داند بستاند و اگر از بهر مطالعه خواهند همچنین رهن بستانند. . . و دیگر شرط کرده ام که از جمله این کتب بغیر از نسخه اصل که در گنبد ربع رشیدی نهاده باشد هر يك نسختی پارسی و نسخه عربی متولی علی حده استنساخ کند و پیش مدرسی که در روضه ربع رشیدی درس گوید باشد و هر روز چیزی از آن بدرس بگوید. . ."

برای خدمت ربع و آباد نگاهداشتن باغات و مزارع و کاربزارهای آن بملاوة خدمه دیگر دو بست و بیست نفر غلام و دو بست و بیست نفر کنیز که زوجات غلامان بوده گماشته و وقف شده بود و فصل مبسوطی در وقفنامه در خصوص شرایط آنها و رفتار متولی و نایب متولی و مشرف بانها ذکر گردیده از جمله شرایط آنست که "فرزندان و ذراری ایشان که در وجود آیند متولی که نوبت استحقاق تولیت بدو رسیده باشد ایشانرا بر نسبت پدر و مادر وقف کند

۱ از این کتابها ظاهراً تنها کتاب جامع التواریخ در دست است که نستی از آن

بدارالشفافرستد در پایان آن مکتوب گوید " چون این ممالك از همدیگر دور افتاده است می باید بهر شهری بکنفر مخصوص برود. " معلوم میشود خواجه پس از ترتیب اوقاف ربیع رشیدی و نوشتن وقفنامه آن در کار ربیع وسعتی افزون پذیرد آورده زیرا در مکتوبی که بفرزند خود خواجه سعد الدین مینویسد و هفتاد نفر صوف باف از او برای گذاشتن در ربیع میخواهد بعد از آنکه شمه از اوضاع ربیع را پیسر خود خبر میدهد گوید " و پنجاه نفر طبیب حاذق که از اقصای بلاد هند و مصر و چین و شام و دیگر ولایات آمده بودند همه آنها را بصنوف رعایت و الوف عنایت مخصوص گردانیدیم و گفتیم که هر روز در دارالشفای ما تردد نمایند و پیش هر طبیب ده کس از طالب علمان مستعد نصب کردیم تا باین فن شریف مشغول گردند و کحالان و جرّاحان و مجیران^۱ که دارالشفای ماست بقرب باغ رشید آباد که آنرا^۲ معالجه معالجان خوانند بنیاد فرمودیم. "

توابع و مرافق عبارت بوده نخست از سرای متولی که " متصل روضه است و در آن متصل است بدر سر ربیع رشیدی و آن سرائی و حجره ایست متصل بهم و دارالکتاب و مخزن نیز در آنجاست. " دوم سرای مشرف و آن " متصل است بدارالشفاف و يك جانب آن با كوچه سرای متولی و حد دیگر با بارو و حد دیگر با كوچه که بر روضه می رود " سوم سرای ناظر که " او مانند نایب متولی است و آن بر سر درگاه روضه است از جانب ایسر " چهارم حجرها که " نزدیک در خانقاه است جهت ساکن حفاظ و غیر هم و آن معروفست بحجرهء ساباط و بعضی حجرها که بر بالای دارالشفاست " پنجم و ششم و هفتم و هشتم و نهم حمام و حوض خانه و سقابه و انبار و خزانه و " این بقاع خیر که ذکر هر يك مجملاً نوشته شد هر يك از آن مشتمل است بر خانها و حجرها از تحتانی و فوقانی و حلقه ها و میان سرای و زیر زمین

طبیعی باید دو نفر متعلم را درس طب و دوا سازی آموزد. ممکن اطباء و متعلمین در سراها و حجرهای مخصوص مقرر بوده است. دوره تحصیل هر يك از محصلین طب پنج سال بوده و پس از پنجسال اگر استاد او را "معلوم شود که لائق آن شده اند که در علاج بیماران شروع کنند و در آن ماهر گشته باشند بموجبی که عادتست اجازت ایشان بنویسد تا ایشان در علاج شروع کنند. . . و باید که طبیب مذکور تمامت کسانی که در ربع رشیدی مجاور یا مسافر یا عملة آنجا باشند و رنجور شوند علاج کند و مناسب مزاج دارو و مزوره^۱ دهد و بعلاج دیگری مشغول نشود چه او را جهت علاج مجاوران و مسافران ربع رشیدی معین کرده ایم" روزهای دوشنبه و پنجشنبه مقرر بوده که بهمسایگان ربع رشیدی و اولاد واقف و غلامانی که واقف آنانرا آزاد ساخته و باغبانان و برزیکران موقوفات ربع رشیدی دواى مفت دهند و "باید که خازن و شرابدار در اندرون دارالشفای روند طبیب بر درشکه بنشینند و هر چیز که بکسی باید دادن بر کاغذی نویسند و بخازن دهند تا او را در اندرون ترتیب داده بدان شبکه بیرون دهد. " اگر مسافری رنجور میگردد باید هر کجا که متولی مصلحت میداند او را بخواباند و طبیب بعلاج او پردازد تا شفا یابد و پس از شفا یافتن سفر کند هرگاه از آنها کسی وفات می یافت اگر مالی همراه داشت از مال او خرج کفن و دفن او و اگر نداشت از موقوفات ربع رشیدی پرداخته میشد. خواجه رشید درضمن مکتوبی که بخواجه علاء الدین حاکم روم نوشته او را مامور کرده که هر سال دواهایی که در آنجا باشد و صورت آنها نوشته است بوزنی که معین کرده بدارالشفای ربع رشیدی بفرستد از جمله آن ادویه اسطوخودوس بوزن سالی صدمین و آفستین صدمین میباشد در مکتوب دیگری که بخواجه علاء الدین هندو فرستاده او را مامور کرده تا روغنهایی که از گیاهان مختلف طبّی بدست آید در هر يك از نقاط که باشد تدارك کرده

دوم خاتمه مخصوص پذیرائی درویشان و مستحقان

سوم دارالضیافه "جهت مجاوران و مسافران با مطبخ و حوائج خانه^۱ و توابع آن از تحتانی و فوقانی جانب ایمن جهت مجاوران و جانب ایسرجهت مسافران . . ." زیرا بموجب شرح وقفنامه هر غریبی و مسافری از هر دیاری که بوده اگر او را در تبریز و حوالی آن مسکنی نبوده سه روز در مهمانخانه ربع رشیدی مهمان بوده و چارپایانی را نیز که همراه داشته در آنجا فرود می آورده متولی و دیگر عمال ربع مکلف بوده اند از او پذیرائیهای لایق بجای آرند و هنگام رفتن اگر بیای افزاری حاجت داشته باشد باو بدهند مسافریکه بر ربع رشیدی وارد میشد اگر از اهل سؤال نبوده شام و ناهار را در دارالضیافه میخورده و اگر از اهل سؤال بوده "در دارالمساکین که در آنجا آتش مسکینان تعیین شده" شام و ناهار میخورده. در بازار ربع رشیدی دیگی بوده بنام دیگ مسکینان که در آن برای فقراء و مساکین آتش می پخته اند و این آتش غیر از آشی بوده که برای مسافران معین شده است از آتش دیگ مسکینان باید بهر فقیر يك كاسه داده شود و "هر كاسه يك پاره گوشت که خمس منی باشد با دو تانان از آنچ در تبریز مشهور است بنام سیچانی و تقریباً نیم من باشد" بدهند و جماعتی که مباشر انبارها و نانوائیها و دادن شام و ناهار و امور مطبخ هستند "باید که تمام معتمد باشند و امین و متدین و قطعاً پیرامون مسکرات نگردند و آتش يك بزند و خوش طعم، ديك و كاسه يك دارند . . . و همواره قدری زیره و کشنیز کوفته بوقتی که دیگ از آتش فرو گرفته بروی اندازند تا بوی خوش کند . . ."

چهارم دارالشفاء و شرابخانه و سرای طبیب. اطبائی که بخدمت دارالشفاء مأمور بوده اند باید هر کدام نوبه و کثیک داشته باشند تا اینکه شبانروز همیشه یکنفر طبیب با شاگرد و دوا ساز در سرکار حاضر بوده و هر

۱ حوائج خانه شاید مقصود مستراح و بیت الخلاء باشد

مقیم بوده اند "کوچه علماء" و جائی که اطباء و جراحان و محصلین طب مقام داشته اند "معالجه معالجان" و قریه ای که غلامان گرجی بوده اند "قریه گرجیان" و قریه غلامان رومی "قریه رومیان" نامیده میشده در فصل اول از باب اول وقفنامه گوید: - "این ربع رشیدی عبارت از دو موضع است که یکی پیشتر بنیاد رفته بود و باروی آن کشیده و آنرا درگاهی ساخته که منارها متصل و یکی دیگر یستر بارو کشیده و اضافه آن باروی اولین کرده و متصل آن گردانیده و دروازه دیگر بیرون آن ساخته و همه بهم کرده و آن مجموع را ربع رشیدی نام نهاده ایم و بقاع خیر و توابع آن که در داخل آن ساخته بعد از گنبد که آن بموجب معهود زیر زمینی دارد جهت مدفن واقف و بعد از ما جهت اولادی که ایشان متولی باشند در هر عصری و غیر ایشان را در آنجا دفن نکنند و چون روزگار متمادی گردد و در آنجا جای دفن نماند متولیانرا نیز در آنجا دفن نکنند و بالای این زیر زمین گنبد است که آنرا بیت الحفاظ گردانیده... در بیت الحفاظ باید حافظین قرآن که شرائط و اوصاف آنها مفصلاً در وقفنامه ذکر گردیده و یکی از اوصاف آنها اینست که باید از میان مردمان خوش آواز انتخاب شوند هر روز بتلاوت قرآن اشتغال داشته باشند. بقاع خیر و توابعی که در بالا ذکر شد عبارت بوده نخست از روضه که "حوض آب درمیان صحن آنست و آن مشتمل است بر دو مسجد یکی صغری... و در تابستان نماز در آنجا گزارند و درسهای علوم در آنجا گویند و یکی دیگر مسجد شتوی و آن گنبدیست که متصل صفه صدرست و بزمستان نماز در آنجا گزارند و درسهای علوم از تفسیر و حدیث و غیرهما هم در آنجا گویند و همچنان مشتمل است بر دارالمصاحف و کتب الحدیث و آن در جوار مسجد شتویست و [نیز روضه مشتمل است] بر بیت التعلیم ایقام و بر دیگر حجرها و سراچها..."

۱ مرچا مطلبی در میان این علامت "کنارده شده نقل از وقفنامه یا از مکاتیب شواجه رشید است

از مقام خود معزول گردید ولی فرزندان و پروردگان او هر يك در مقام خود باقی بودند عاقبت دشمنان خواجه، امیر چوپان را که مقتدر ترین رجال دربار سلطان بود و خود سلطان را بطوری از خواجه رشید بدگن ساختند که مردن سلطان محمد خدا بنده را هم منسوب بخواجه رشید کردند و گفتند که عزالدین ابراهیم پسر خواجه رشید او را مسموم ساخت. دفاعهایی که خواجه رشید از خود کرد سودی نه بخشید و بامر سلطان سعید در حدود ابهر اول عزالدین ابراهیم پسر خواجه رشید را در مقابل پدرش سر بریدند و سپس خود خواجه را از میان بدو نیمه کردند. این واقعه در هیجدهم جمادی الاولی سال ۷۱۸ اتفاق افتاد مولانا جلال الدین عشقی که معاصر خواجه بوده این شعر را در تاریخ وفات خواجه سروده (طاب ثراه) را تاریخ وفات او قرار داده است

رشید ملت و دین چون برفت از این عالم
نوشت منشی تاریخ او که (طاب ثراه)^۱

خواجه رشید در بعضی از بلاد که از آن جمله همدان و بصره است بناهای خیری بنیاد کرده و املاکی را بر آنها وقف ساخته و بزرگترین و مهمترین آنها ربع رشیدی در مشرق شهر تبریز بوده است چنانکه خواجه رشید در وقفنامه ربع رشیدی گوید جائیکه این ربع بنیاد گردیده باغانی بوده که خواجه رشید آن باغات و کاریزهایی را که بآن ها تعلق داشته از صاحبانش خریده و ربع را در آنجا ساخته است و محلات و کوچهایی در داخل آن و قریه‌هایی در خارج آن احداث کرده و هر محله و کوچه و قریه ای را بمناسبت کسانی که در آنجا سکونت داده نام گذارده است مثلاً محله ای که زهاد در آن اقامت داشته اند "محله صالحیه" و کوچه ای که علماء در آنجا

۱ برای دانستن شرح مفصلی از زندگانی خواجه رشید رجوع شود بکتابی که آقای بلوشه بعنوان مقدمه کتاب جامع التواریخ رشیدی بنام: — Introduction A — L'Histoire des mongols تألیف کرده است

بیمارستان آنجا استخدام شده اند و شرائط استخدام آنها و دروسی که بشاگردان طب باید بیاموزند - چگونگی دوا دادن به بیماران و نسخه نوشتن طبیب و حتی طریقه آتش پختن برای رنجوران - تهیه خوراک زمستان و ایبار آذوقه بتمامی در آن وقفنامه شرح داده شده که با کمال کشاده روئی وقفنامه را در اختیار نویسنده این سطور گذاردند و اجازه دادند بدون اینکه نام آن خانواده را ذکر کنم یاد داشت ها و عکس هائی از آن بردارم اکنون پس از ذکر اجمالی از شرح حال خواجه رشید الدین که واقف ربع رشیدی بوده یاد داشت هائی که از آن وقفنامه کرده ام بنظر خوانندگان خواهم رسانید و ضمناً بمکاتب خواجه رشید که مربوط به ربع رشیدیست خواهم پرداخت و عکس قسمتی از صفحه آخر وقفنامه که تاریخ آنرا نیز نشان میدهد و احتمال زیاد دارد که در این صفحه خط و امضاء خواجه رشید وجود داشته باشد از نظر خوانندگان خواهد گذشت

خواجه رشید الدین فضل الله طبیب ابن ابوالخیر همدانی بکفته حمداله مستوفی در بیستم رجب سال ۶۹۷ هجری بوزارت غازان خان پادشاه مغول برقرار گردید این وزیر بزرگوار مردی لایق و دانشمند و دانش دوست و خیر اندیش بود در اندک زمانی کار وزارت را بخوبی عهده کرد و مخالفین خود را از میان برداشت و قدرت و نفوذ او در سراسر کشور پهناوریکه غازان خان پادشاه آن خوانده میشد منبسط گردید فرزندان متعددی که داشت هر یک بحکومت و فرمان روائی یکی از قطعات مملکت استقرار یافتند و هر جا دانشمندی بود از انعام و احسان او برخوردار میگردد بعد از مردن غازان سلطان محمد خدا بنده جانشین او شد و پس از چندی این سلطان بمرض اسهال در گذشت و سلطان ابو سعید که جوانی بی تجربه بود بجانشینی او قرار گرفت - در این زمان بود که رقباء و دشمنان خواجه رشید فرصتی بدست آورده و رفته رفته پادشاه را از او بدکن کردند و خواجه

بزرگترین بنیاد خیر در ایران

نگارش محمود عرفان

از دامنه کوه سرخاب که مجاور شهر تبریز است اگر بسمت مشرق و تپه‌های (عینعلی) پیش رویم بدیوارهای بلند و شکاف خورده و پی گسیخته ای میرسیم که هنوز یاره از این دیوارها بسف و طاقی شکسته و فرو ریخته پیوند دارد و حکایت میکند که روزگاری در اینجا بنای عظیم و معتبری برقرار بوده است امروز این ویرانه بزرگ و متروک را (رشیدیّه) میگویند و در زمانی که پایدار و معمور بوده بمناسبت اینکه خواجه رشید الدین وزیر غازان خان آنرا ساخته و پرداخته است (ربع رشیدی) که بمعنی محله رشیدی است می گفته اند. از تفصیلی که بیان خواهیم کرد معلوم خواهد شد که ربع رشیدی از يك محله بزرگتر بوده و بزرگترین بنیاد خبری بوده که تاریخ ایران چه در زمان قبل از اسلام و چه بعد از اسلام بنای خیری را باین شکوه و عظمت نشان نمیدهد اتفاقاً نویسنده این سطور در یکی از خانوادهای قدیم و محترم تبریز وقفنامه ربع رشیدی را دیدم که شاید این نسخه از حیث کهنه بودن کاغذ و بعضی تغییراتی که بخط کاتب متن در حاشیه آن ملاحظه میشود و رسم الخط آن همان نسخه باشد که بخط خود خواجه رشید نوشته شده است این وقفنامه در دوست و پنج صفحه بزرگ نوشته شده و تفصیل انبیه و عمارات ربع رشیدی - املاک و اموالی که بر آن وقف شده کیفیت مصارف آن املاک و اموال - صفات لازمه متولی و ناظر و مشرف - شرائط خدمه و عمله و کسان دیگر که از اوقاف ربع رشیدی برخوردار میشوند دروسی که در مدرس ربع رشیدی تدریس و تعلیم میگردد - کتابهایی که نوشته و خوانده میشود - ترتیب خدمت پاسبانان و غلامانی که بخدمت ربع رشیدی گماشته شده و حقوق و معاش روزانه و سالانه آنها و اطبائی که برای

English summary of the above Persian paper.

A'TABAT-UL-KATABA
THE EPISTOLARY OF MUNTAJAB-UD-DIN
BADIA' ATĀBAK-I-JUWAINY.

BY MIRZA MOHAMMAD IBN A'BD-UL-WAHHAB QAZWINI.

The Iranian copy of the epistolary collection of Muntajab-ud-din is the only one which exists in the National Library in Egypt. According to what A'ufi, the author of *Lebab-ul-albab*, and Said-ud-din Varavini, the corrector of *Marzaban Nameh*, say, for a very long time, this book had been the only pattern and example of epistolary collection in the countries where the Iranian language has been taught.

Its author was Muntajab-ud-din Badia' Atābak-i Juwainy, the chancellor of Sultan Sanjar of Saljok and the maternal uncle of the great grandfather of the author of the *History of Jehan-koshai*.

He lived between the years 511-552 Hejri (1117-1157 A. D.). He composed poems in Arabic and Iranian languages also. Anwari, the great poet of Iran, has praised him in his book.

The above mentioned work contains letters and correspondence that Muntajab-ud-din had written during his life-time. He has narrated and mentioned many incidents about the governors, chiefs, and religious leaders of the Sanjar period, some historical events with correct dates, which are very important and cannot be found in any other history.

This book is an example of the epistolary and prose writings in the Iranian language in the government offices of Saljok in the middle of the 6th century of the Hejri era.

This volume contains 308 foolscap pages, written 17 lines each, in clear old block Naskh script. It was completed in the Moharram of 671 Hejri. As we have mentioned above, this book was the only copy existing in the world, but some of its portions in the Epistolary of the Saljok and the Kharazmi period are preserved in the Asiatic Museum of Leningrad.

و تدبیر او دادیم و او را متحمل اعبا و متکفل مصالح آن اعمال بزرگ نازک گردانیدیم تا سیرت و سنت اسلاف خویش رحمهم الله در ملاست آن زنده^۱ گرداند و در اظهار آثار جمیل و تقدیم مساعی حمید مجتهد و متشعر باشد و چنانکه از حسن سجیت و نقاء طوویت و کمال عقل و دیانت و اصابت رای و وفور فطنت او سهو و متعارفت جانب علما و حقوق رعایا و صلاح مرعی دارد و هرچه در نظر اهتمام و تدبیر او کرده شد ازین مهمات دینی از طعن و اعتراض مصون و محروس دارد و در مراقبت جانب ایزد تعالی هر چند کی او بر آن مجبوست بیفزاید اگرچه خشیت جانب ایزدی بر همکنان عین فرض است علما بدین معنی ستعین گشته اند حیث یقول الله سبحانه انما یغشی الله من عباده العلماء، سبیل کافه اعیان و معتبران قصبه مرو و نواحی آن از امرا و علما و مشایخ و ترک و تازیانک ادام الله عزهم آنست کی فرمانرا بسمع و طاعت و انقیاد و متابعت و تبعات تلقی کنند و از همه جوانب از اعمال و مهمات تاج الاسلام و المسلمین امام الحرمین را ادام الله تأییده مسلم دارند و طریق مداخلت و منازعت بسته گردانند و بر توقیر و احترام جانب او توفیر نمایند و خطباء نواحی و متولیان اوقاف رجوع با جانب او کنند و تولیت و صرف و تقلید و تقریب و تبعید بر رای روشن تاج الاسلام مفوض دارند و حکم او درین معانی نافذ و دست او مطلق و سخن او در هرچ بمجلس ما نماید مسموع و شکر و شکایت او مقبول و مؤثر تا این جملت^۲ تصور کنند و فرمانرا ممثل و منقاد باشند انشاء الله تعالی» —

تمام شد مقاله راجع بوصف نسخه وحیده «عنه الکتبه» در روز یکشنبه غره رجب المرجب سنه ۱۳۵۲ هجری قمری مطابق ۳۰ ابان ۱۳۱۲ هجری شمسی بقلم عبد ضعیف محمد بن عبدالوهاب قزوینی عفی عنه —

۱ تصحیح قیاسی، وفی الاصل: زنده (با باء موحده)

۲ وفی الاصل «جملت» با حاء مهملة

بر آن باعث است آنجا که می گویند عزّ من قائل ما آتاکم الرسول فخذوه و ما نهیکم عنه فاتھوا و مجاورت و مجالست نحاریر علماء جهان اخبار^۱ و ائمتہ اسلام تا در دیار مغرب و بلاد شام رفته و ربان شباب کی زبده عمرست در آن صرف گردانیده رای چنان اقتضا کرد کی معتمدان را فرستادیم و بر سبیل اعزاز و اکرام باستحضار او مثال دادیم و بتفویض منصب آبا و اجداد و مزین گردانیدن محراب و منبر و اعمال دینی کی بحق ارث و قضیت استحقاق اوراست بمکان او موعود فرمودیم و چون تاج الاسلام قوام الدین امام الحرمین فخر خراسان شرف ملاحظت مجالس ما یافت و از بهجت همایون او کی مفتاح خزاین علوم است فواید و مواعظ یافتیم و آنچه از وفور فضل و کمال علم و تحلی بشعار کبار علماء دین بروایت و حکایت بسمع ما رسیده بود در مقابل آنچه مشاهده کرده شد مختصر نمود واجب و متعین گشت تعظیم^۲ و توقیر جانب او فرمودن و بموعود وفا نمودن و حقوق موروث و مکسب او را کی بر دولت تبتھا الله ثابتست رعایت کردن و منصب متوارث او کابراً عن کابر و^۳ تاج الاسلام قوام الدین باستجماع خصال حمید و استیعاب حقایق و دقایق علوم کی در هر یک از آن سابق المیدانست و مستحق تقلید و اعتنائی بوی ارزانی داشتن بعد از تأمل و تفرس و اختیار^۴ و استخارت^۵ ریاست طبقات اصحاب امام مطاببی شافعی رضی الله عنه در شهر مرو و نواحی آن و خطابت در مسجد جامع کی باصحاب امام مسلمانان شافعی رضوان الله علیه موسومست و تدریس و تذکیر در مدارس و مدرسه نظامی و مشاهد خیر و مسجد جامع و تولیت اوقاف کی او راست و بدان منسوبست در شهر و مضافات آن تاج الاسلام والمسلمین قوام الدین را فرمودیم و زمام آن مصالح دینی و مهمات شرعی بدست شہامت و کمال فضل و علم و تحرّج

۱ کذا (اجباراً) ۲ تصحیح قیاسی، وفي الاصل و تنظیم ۳ کذا فی الاصل، و در تألیف غریب این جمله تأمل شود، ۴ کذا فی الاصل، و شاید صواب "اختیار" ۵ استخارت (یا حاء مهمله)،

مملکت^۱ است و ترتیب منازم احوال ایشان از دواعی نظام مملکت^۱ و همواره همت ما بر تمهید این معانی و تشیید این مبانی باعث بودست و رغبت بدان مصروف و در احیاء خاندان قدیم و اعلا^۱ مراتب اهل علم و عفت کی اعلام دین و پرستندگان حق و سیرندگان طریق شریعتند بآفریدگار عز و علا تقرب جسته ایم و بذین وسیلت و ذریعت استمداد لطایف و عوارف او تبارک و تعالی کرده و آثار میامن و برکات بر صفحات احوال دولت ظاهر و لایح می یافته و ازین جهت هر وقت همت بترتیب آن خیرات مایلتر می شدست و^۲ رغبت در افاضت و اشاعت چنین حسنات زیادت می گشته و هر توفیق را کی مصالح^۳ دین و مهمات شرعی یافته ایم موهبتی دیگر شناخته ایم از مواهب ایزد تعالی کی نطق شکر از احاطت بدان قاصر آید و همه سعادات دنیاوی در افاضت بدان متقاصر نماید و چون خاندان سمعی در خراسان منشأ و منبع علوم دینی و مهبط و مغرس کرامت و فضل یزدانی است و همواره صدر و مسند علم و قوی آن بعالمی متبحر و صاحب ریاستی از آن خاندان بانواع علوم و آداب از اقران و اکفا متفرد و آراسته بودست و اجل امام زاهد تاج الاسلام قوام الدین ابو سعد عبدالکریم محمد بن منصور السمعانی ادام الله تأییده کی واسطه عقد آن خاندانست و انوار و آثار آداب و علوم او در اقطار آفاق شایع و منتشر و پذیر خویش را تاج الاسلام محمد رضوان الله علیه کی در عالم شرقاً و غرباً بفرات علم متفق علیه و مشارالیه بود و قدوه و متبوع اهل اسلام خلفی صدق و وارثی مستحق از وطن خویش خطه مرو هجرت کرده بود و در طلب علم و اقتباس آداب و استماع اخبار و احادیث نبوی از افواه رواه کی نص قرآن مجید الذی لا یأتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه تنزیل من حکیم حمید

۱ کذا فی الاصل فی الموضوعین بتکرار "مملکت" و شاید صواب در یکی از دو موضع "مملکت" یا "ملت و نحو ذلك بوده است"

۲ کذا فی الاصل، و شاید این را و زیادی باشد،

۳ کذا فی الاصل (۲) و شاید صواب "در مصالح" یا "از بهر تقویت مصالح" و نحو ذلك باشد،

تقلید نیابت دیوان استیفا بمرو [از بهر اجل عالم زین الدین ابو العلا
ساعد بن الحسین المستوفی]، ص ۹۰-۹۴

منشور ایالت ری بر سبیل نیابت حضرت [از بهر اجل عالم کامل افضل
مؤید قوام الدین معین الاسلام و المسلمین اینانچ قتلغ بلکا خواجه بک
ابوالفضایل المظفر بن انوشروان ادام الله تأییده]، ص ۱۳۵-۱۴۳
منشور ریاست اصحاب امام شافعی رضوان الله علیه [از بهر اجل امام
زاهد تاج الاسلام قوام الدین ابو سعد عبدالکریم بن محمد بن منصور السمعانی
ادام الله تأییده]، ص ۱۶۵-۱۶۹

سه مکتوب بسلطان معظم فرزند اعز علاء الدین و الدین^۲ اطال الله
بقاء^۵ یکی از سرخس و دیگری از ظاهر هراة و سوم از ظاهر بلخ و هرسه
مورخه سنه خمس و اربعین [و خمسمائة] ص ۱۷۰-۱۷۷

و برای احتراز از تطویل بهمین مقدار اکتفا نموده از نقل مابقی عناوین
کتاب صرف نظر کردیم ولی برای بدست دادن نمونه از اصل انشاء کتاب ذیلا
یکی از مکاتیب این مجموعه را که عبارت است از منشور ریاست شافعیه بنام
سمعانی معروف صاحب کتاب الانساب درج میکنیم و هو هذا (ص ۱۶۵-۱۶۹):

منشور ریاست اصحاب امام شافعی رضوان الله علیه^۳

بتجلیل ائمه و علما دین کثرهم الله از موجبات ثبات دولت و نظام شمل

۱ یعنی سماعی معروف صاحب کتاب الانساب متوفی در سنه ۵۶۲ - عین این منشور
بلافاصله بند از این فصل نقل خواهد شد.

۲ ظاهراً بل بتحو قطع و یقین مراد علاء الدین اتسر خوارزمشاه (۵۲۲-۵۰۱) است
چه کسی باین نام و نشان در آن تاریخ جز او نمیتواند مراد باشد - رجوع شود نیز بلباب الالیاب
۱: ۳۵ که اتسر را بعین همان القاب فوق عنوان کرده است "السلطان المعظم علاء الدین
و الدین اتسر بن محمد تندر الله برحمته"

۳ در این مکتوب ما برای احتراز از التباس از حفظ جمیع املاهای قدیمی نسخه چشم
پوشیدیم و فقط بعضی از آنها را از قبیل فرق بین دال و ذال فارسی نگاه داشته ایم.

تقلید تدریس مدرسه نظام یسابور بخواجه محی الدین محمد بن یحیی^۱

ص ۱۶-۱۶

تقلید قضای یسابور [از بهر قاضی القضاة عماد الدین محمد بن احمد بن

ساعد]، ص ۱۶-۲۶

تقلید ایالت ولایت مازندران [از بهر امیر اسفهلار اجل کبیر

مؤید الدولة و الدین ایناج بلکا صوابک ابو الوفا متقال التاجی خالصه امیر

المؤمنین ادام الله تأییده]، ص ۲۶-۳۲

تقلید عمل جرجان و نواحی آن [از بهر فرزند اعزّ ملک مؤید منصور

غیاث الدنیا و الدین ملک الاسلام مسعود متعنا الله بطول بقائه^۲]، ص ۳۲-۴۲

تقلید ریاست مازندران [از بهر امیر رئیس تاج الدین ابوالمکارم

احمد بن العباس ادام الله تأییده] ص ۴۲-۵۲

تقلید ولایت کرکان [بنام اجل عالم اخصّ منتجب الدین مخلص الاسلام

مؤید الدولة نجم المعالی سیّد الکتاب ادام الله تمکینه^۳]، ص ۶۰-۶۳

تقلید قضای نوقان و دیهپاء بای^۴ طوس [از بهر قاضی القضاة امام عالم

رئیس اجل زاهد عمدة الدین ابو سعد محمد بن اسمعیل ادام الله تأییده]،

ص ۶۴-۶۶

نیابت ایالت شهر ری [از بهر امیر اسفهلار اجل کبیر عالم مؤید مظفر

عادل براذر ضیاء الدولة و الدین نصرة الاسلام و المسلمین ابو الفتح یوسف

بن خوارزمشاه ادام الله تأییده]، ص ۸۲-۸۸

۱ از مشاهیر قلهای قرن ششم که در سنه ۵۴۸ در فتنه اترک غزدر نیشابور بدست ایشان کشته

شد، رجوع شود باین خلکان در حرف مبهم، طبع طهران ج ۲ ص ۳۹-۴۰، و ابن الاثیر در حوادث سنه ۵۴۸، و راجع الصدور ص ۱۸۱-۱۸۲ و مرآتی خاقانی در حق وی مشهور است

۲ یعنی سلطان مسعود بن محمد بن ملکشاه سلجوقی برادر زاده سلطان سنجر (۵۲۹-۵۴۷).

۳ یعنی خود مؤلف، ۴ کذا، یعنی «بای» ظاهر است.

حاصل است بکلی منحصر بفرد است، منتهی آنکه قسمت بسیار قلبی از آن در مجموعه منشآت لنین گراد نیز موجود است، ولی چون هنوز مجال مقایسه دقیق تفصیلی بین مندرجات این نسخه با مجموعه لنین گراد نیافته ام علی التحقیق نمیدانم این قسمت قلیل نسخه لنین گراد نسبت باصل خود کتاب که در کتابخانه قاهره موجود است چه مقدار است - باری نسخه حاضره کتابخانه قاهره (دارالکتب المصریة) دارای ۳۰۸ صفحه است بقطع وزیرى عریض هر صفحه ۱۷ سطر و بخط نسخ قدیمی درشت خوانای واضح و نسبتاً بسیار مصحح و مضبوط است، و تاریخ کتابت آن در ماه محرم سنه ششصد و هفتاد و یک هجری است، و بالطبع همان املاهای قدیمی آن اعصار با همان خصوصیات و کیفیات از قبیل کتابت دالهای مسبوق بحرکت یا حرف مد بصورت ذال معجمه در کلمات فارسی مانند بذ و شذ و باذ و کبود و رسید - و نوشتن کی و آنک و چنانک و آنج بجای که و آنکه و چنانکه و آنچه غالباً - و فرق نگذاشتن بین باء و جیم و کاف عربی و فارسی، و غیره و غیره در آن مشاهده میشود، عبارت ابتدای کتاب اینست: "دولت مقصده" و مقصود خلافت و حصول مقاصد بی هدایت و معونت دولت میسر نگردد الخ - و عبارت آخر آن: "و پیوسته طریق مکاتبت و مراسات معمور دارد و مطالعات کریم و مفاوضات شریف مشحون بشرح مجاری احوال و مصارف امور فرستد و آرزوی کباشد [= آرزویی که باشد] اعلام می دهد تا در اتمام آن شرط موالات و رسم مصافات بجای آورده می شود انشا الله تعالی" - و حکایت خط کاتب نسخه از قرار ذیل است: "تتمت العتبة الکتبه (کذا) بحمد الله تعالی و حسن توفیقه و صلی الله علی خیر خلقه محمد و عترته الطاهرين فی شهر الله المبارک محرم سنة احدى و سبعین و ستمائة" - و محض نمونه ذیلا بعضی از عناوین مکاتیب این مجموعه نیز ذکر میشود:

۱. کذا فی الاصل سهواً بجای "مقصد" ظاهراً - و مؤلف فهرست کتابخانه مصر چنانکه گذشت (ص ۱۶) این کلمه را سهواً "مقصد" خوانده است

ولی باز بواسطه اجمال فوق العاده عبارت مزبور و سکوت مطلق از نام مؤلف و سایر خصوصیات نسخه چنانکه باید اطمینان بحدس خود نداشتیم، تا آنکه در دو سال قبل چنانکه در ابتدای این مقاله ذکر شد از طرف وزارت جلیله معارف مختر این کلمات مأمور برداشتن عکس بعضی نسخ مهمه فارسی که در کتابخانه‌های خارج ایران موجود است گردید، موقع را مغتنم دانسته عکس هر دو نسخه مزبوره را یعنی هم نسخه قاهره و هم نسخه لنین گراد را برداشتم و آندو نسخه را اجمالاً بایکدیگر مقایسه نمودم دو فقره بر من محقق شد: یکی آنکه عتبه الکتابه یعنی مجموعه منشآت منتجب الدین بدیع اتابک جوینی فقط همانست که در کتابخانه مصر موجود است و نسخه لنین گراد بهیچوجه عتبه الکتابه نیست، و دیگر آنکه نسخه لنین گراد مجموعه ایست محتوی بر منشآت عده کثیری از دبیران مشهور عهد سلاجقه و خوارزمشاهیه و مغول مانند همین منتجب الدین بدیع صاحب ترجمه، و معین اصم و مخلص الدین ابو الفضل منشی و رشید و طواط (که قسمت عظیمی از منشآت فارسی او در مجموعه مذکور مندرج است) و عبدلواسع جبلی، و شمس الدین جوینی صاحب دیوان، و برادرش علاء الدین عطاء مالک جوینی صاحب تاریخ جهانگشای و غیرهم و غیرهم، و فقط قسمت بسیارقلیلی از آن عبارت از منشآت منتجب الدین بدیع مانحن فیه است.^۲ نه اغلب آن چنانکه و بکتور رزن مؤلف فهرست سابق الذکر توهم کرده است.

وصف اجمالی نسخه

از آنچه گذشت بنحو وضوح معلوم شد که نسخه حاضره موسوم بعتبه الکتابه یعنی نسخه محفوظه در کتابخانه دلی مصر تا آنجا که فعلاً اطلاع از آن

۱ رجوع شود نیز در این خصوص به "ترکستان" مرحوم بارتولد Barthold مشرق روسی (ترجمه انگلیسی) ص ۲۳ و مقدمه حقائق البحر طبع جدید طهران باهتمام آقای میرزا عباسخان اقبال ص مو - نب -

۲ یکی دو عدد از مکاتیب منتجب الدین جوینی صاحب ترجمه را از روی همین نسخه لنین گراد مرحوم بارتولد در اصل متن "ترکستان" (یعنی نصوص فارسی و عربی و ترکی آن کتاب) در ص ۳۵ - ۳۹ طبع نموده است.

گذشت) از نام آن و نام مؤلف آن محضاً مسبوق بودم، و بعدها در فهرست نسخ فارسی مؤسسهٔ السنه شرقیه پترزبورغ (لنین گراد) تالیف ویکتور رُزین مستشرق روسی^۱ ص ۱۴۶-۱۵۹ وصف مبسوطی از مجموعه منشآت از عهد سلاجقه و خوارزمشاهیان (نمره ۲۸۲) مطالعه نمودم که مستشرق مزبور غالب آن منشآت را از همین منتجب الدین بدیع انابک صاحب ترجمه دانسته است.^۲ فوراً مرا این خیال بذهن آمد که شاید مجموعه مذکور محتوی بر تمام عتبه الکتابه یا اقل قسمت مهمی از آن باشد، ولی چون تحقیق قطعی این امر منوط بمعاینهٔ اصل نسخهٔ پترزبورغ بود و اسباب آن کار بواسطهٔ بعد مسافت و موانع دیگر در آن ایام برای من فراهم نبود این فقره همچنان در بوته اجمال ماند، و سپس مدتی بعد در فهرست نسخ فارسی کتابخانهٔ خدیوی مصر (که اکنون دارالکتب المصریه گویند) طبع سنه ۱۳۰۶ ص ۴۶۶ در اثناء مطالعه اتفاقاً عبارت ذیل برخورددم:

”عتبه الکتابه فی بیان تعلیم الکتابه و الانشاء اولها دولة معقده و مقصود خلایق است الخ نسخه فی مجلد مظرف بمجزع مسطرها ۱۷ (بقلم عادی) تم تحریرها فی سنه ۶۷۱ نس ۱ ج ۱ ن خ ۱۹ ن ع ۶۲۹۲“

و هرچند در عبارت فوق چنانکه ملاحظه میشود نام مؤلف کتاب مذکور نیست ولی از تصریح بنام ”عتبه الکتابه“ این بار تقریباً مرا قطع و یقین حاصل شد که این نسخه کتابخانهٔ خدیوی بطن بسیار قوی باید همان مجموعه منشآت منتجب الدین بدیع کاتب مذکور در مرزبان نامه و لباب الالباب باشد

Les manuscrits persans de l'Institut des langues Orientales ۱
décrits par le Baron Victor Rosen; saint Pétersbourg, (Leningrad)
1886, pp. 146-159.

۲ حالى آن مجموعه با جیم نسخ دیگر مؤسسهٔ مزبوره بکتابخانهٔ موزهٔ آسیائی لنین گراد (Musée Asiatique de l'Académie des sciences de l' U. R. S.S. a Lenin-grad) انتقال داده شده است.

لفظی سقیم بدیگری مستقیم سایم واجب دارند تا از ثواب جزیل خالی
نمانند“ انتهی، و گویا غرض مؤلف ازین وجه تسمیه چنانکه از عبارت فوق
ظاهراً استنباط میشود نوعی از تواضع و فروتنی بوده یعنی این مجموعه
بمنزله درگاه و استانه خواهد بود مردبیران را که در ارتقاء بمراقی عالیه این
صناعت همه بر آن پای می نهند و میگذرند و نواقص آنرا تکمیل و خطاهای
آنرا اصلاح می نمایند، و بنابراین غنیة الکتبة با غین معجمة و نون و یاء
مثناة تحتانیة بجای عتبة الکتبة چنانکه صاحب مرزبان نامه در یکی از دو
روایت خود احتمال داده آنجا که گفته "و گروهی آنرا خود غنیه خوانده
که معنی شیوه است در طلب غوانی افکار دبیرانه" گویا بکلی بی اساس باشد

بالاخره این نکته را هم نا گفته نگذاریم که در لباب الالباب عوفی
ج ۱ ص ۷۸ کتابی بنام "عبرات الکتبة" بصاحب ترجمه نسبت داده شده که
بعقیده راقم سطور بلا شبهه تصحیف همین "عتبة الکتبة" باید باشد نه کتاب
مستقل دیگری از تألیفات او زیرا که در اینصورت نام کتاب حاضر که
تألیف عمده و مهم اوست هیچ در آنجا مذکور نخواهد بود، و انگهی ترکیب
"عبرات الکتبة" بنظر بکلی عاری از معنی میآید و هیچ محمل صحیحی
و وجه مناسبتی برای آن در تسمیه هیچ کتابی گویا نمیتوان تصور نمود

تا آنجا که راقم سطور اطلاع دارد ذکری از کتاب حاضر یعنی عتبة
الکتبة جز در این سه موضع ذیل: یکی در مرزبان نامه و دیگر در لباب الالباب
(بصورت "عبرات الکتبة" مصحفاً چنانکه گذشت) و سوم در فهرست نسخ
فارسی کتابخانه خدیوی در قاهره مصر مطلقاً و اصلاً در هیچ موضعی دیگر
نیامده است نه در کشف الظنون حاجی خلیفه و نه در هیچیک از فهرس
کتابخانههای عمومی و خصوصی اروپا یا ترکیه یا هندوستان و هیچکس نامی
و نشانی از آن سراغ نداده است، و محرر این سطور ابتدا بواسطه ذکر این
کتاب در مرزبان نامه و لباب الالباب عوفی (مصحفاً در این اخیر چنانکه مکرر

باقی اند^۱ نیز نمونه از انشاء اداری دولت خوارزمشاهیان در اواسط و اواخر همان قرن میباشد،

و علاوه بر ملاحظه مذکوره این کتاب از لحاظ تاریخی نیز اهمیتی عظیم دارد زیرا که معلومات کثیره راجع به بسیاری از امرا و حکام و رجال دولت و علما و فقها و قضاة عهد سنجرى بالعرض از آن استنباط میشود که در کمتر کتاب تاریخی دیگری آن معلومات را توان بدست آورد، بخصوص که هیچ تاریخی از معاصرین سلطان سنجر جز تاریخ عماد کاتب و مجمل الثواربخ مجهول المصنف اکنون بدست نیست، و هر دو کتاب مزبور نیز چون مؤلفین آنها از اهالی عراق و ایران غربی بوده اند راجع بوقایع و حوادث سلطنت سنجر که محل آن حوادث و وقایع عمده خراسان و نواحی شرقی ایران بوده است در نهایت اجمال و ایجاز میباشد،

اما نام این مجموعه منشآت یعنی عتبة الکتبه (بفتح عین مهمله و فتح تاء مثناة فوقانیه و باء موحدة مفتوحة و در آخر تاء تانیث و سپس الکتبه بفتحاح جمع کاتب) بعینه بهمین املا و حرکات و سکانات در ص ۱۱ از دیباچه نسخه حاضره که نسخه بسیار قدیمی مصحح متقنی است مسطور است و عین عبارت مؤلف از اینقرار است: «و این مجموعه را عتبة الکتبه نام نهاده شد بامید آنکه داندگان این صنعت و شناسندگان این بضاعت تأمل در آن بنظر عنایت و شفقت فرمایند و اصلاح فاسد و تهویم مایل و تبدیل

۱ قسمتی از منشآت فارسی رشید و طواط در ضمن مجموعه در کتابخانه موزه اسپانی در لندن گمراه وجود است و ما مجدداً ازین نسخه صحبت خواهیم نمود، و دو نسخه کامل از منشآت بهاء الدین محمد بغدادی یکی در کتابخانه ملی پاریس و دیگری در دارالفنون لیدن (هلاند) محفوظ است، و از این هرسه مجموعه منشآت راقم بطور عکسی برای کتابخانه معارف برداشته است و بدینطریق با این عتبة الکتبه ما نحن فیه فعلاً عمده منشآت سه نفر از دیران مشهور عهد سلجقه و خوارزمشاهیه بحمد الله تعالی بدست آمده و در طهران در محل دسترس فضلا است.

دیگر سلطان سنجر وفات یافت^۱ و در هر دو مکتوب مزبور نام ابن رکن الدین بالقصر احرار برده شده است پس معلوم میشود که مؤلف مدتی نیز بعد از وفات سلطان سنجر در حیات بوده است ولی چه مقدار بوده آن مدت محالاً معلوم نیست و نیز معلوم میشود که پس از تألیف کتاب و جمع و ترتیب ابتدائی آن در عهد وزیر سابق الذکر باز بعدها مؤلف زیادتیی و الحاقاتی بر آن علاوه نموده است^۲

پس چنانکه از ملاحظه عصر مؤلف و وظیفه او در دولت سنجری یعنی ریاست دیوان رسائل بخوبی واضح میشود این مجموعه منشآت نمونه ایست از انشاء نثر فارسی در ادارات دولتی سلاجقه در اواسطه قرن ششم هجری چنانکه منشآت رشید و طواط دبیر اتسر خوارزمشاه و منشآت بهاء الدین محمد بغدادی دبیر تکثر خوارزمشاه که هر دو خوش بختانه کلاً او بعضاً هنوز

۱ پدر ابن رکن الدین محمود خان از ملوک خانه ماوراءالنهر (۴۹۵-۵۲۴) بوده است و در سنه ۵۲۴ بتفصیلی که در کتب تواریخ مشروح است بدست سنجر گرفتار گردید و در مقدمه همین مجموعه منشآت (ص ۹) نیز اشاره باین واقعه شده است و ابن محمد خان را در کتب تواریخ گاه محمد پسر خان و گاه ارسلان خان محمد نیز نوشته اند و پسر محمد خان مذکور رکن الدین محمود خان چنانکه در متن گفتیم خواهرزاده سلطان سنجر بود و بعد از وفات سلطان سپاه خراسان او را بسلطنت شناختند و ابن رکن الدین محمود خان را در کتب تواریخ گاه خاقان رکن الدین و گاه خاقان محمود نیز نگاشته اند برای تفصیل احوال او رجوع شود بتاریخ ابن الاثیر در حوادث سنوات ۵۴۸، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۵، ۵۵۶ (طبع مصر سنه ۱۳۰۱ ج ۱۱ ص ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۰۷، ۱۱۲) و جهانگشای جوینی ج ۲ ص ۱۲ - ۱۶ و ابن رکن الدین محمود خان را پسری بوده است موسوم بجلال الدین محمد که طوایف غر در حیات پدرش اندک زمانی او را بسلطنت برداشتند و سپس باز بنایب پدرش باز کشتند و وی نیز مانند پدر در درجس مؤبد ایبه وفات یافت در حدود سنه ۵۵۷ رجوع شود باین الاثیر در حوادث سنه ۵۵۳، ۵۵۶ (ج ۱۱ ص ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۲۲)

و نیز این قصیده مشهوره

تا ملک جهانرا مدار باشد فرمانده آن شهر یار باشد

که هم در مدح سلطان سنجر است و هم در مدح وزیر مانحن فیه، و نیز بسیاری از قصاید دیگر او که برای احتراز از تطویل از اشاره بدانها در اینجا صرف نظر کردیم مقصود فقط معرفتی این وزیر بود باینکه از معدوحین انوری است -

باز کردیم بسر مطلب، پس معلوم میشود که تألیف این مجموعه منشآت در حیات سلطان سنجر و در زمان وزارت ناصرالدین طاهر مزبور یعنی مابین سنوات ۵۲۸ - ۵۵۲ بوده است بالضرورة،

و در حقیقت اغلب مکاتیب و مراسلات رسمی و امثله و مناسیر که در این مجموعه مندرج است چنانکه از وقایعی که بدانها اشاره میکند واضح میشود و بعضی از آنها نیز صریحاً تاریخ دارد عمده در حیات سلطان سنجر و از دیوان انشاء همان سلطان صادر شده است، ولی معذک بعضی مکاتیب و مراسلات دیگر نیز در این مجموعه یافت میشود که تاریخ انشاء آنها بنحو قطع و یقین بعد از وفات سلطان مزبور یعنی بعد از سنه ۵۵۲ است، از جمله دو مکتوب مندرج در ص ۲۴۲ - ۲۴۵ و ص ۲۵۰ - ۲۵۲ که در مکتوب اول صریحاً و واضحاً بوفات سلطان سنجر اشاره شده است، و هر دو مکتوب راجع است بوقایع سلطنت رکن الدین محمود خان بن محمد خان از ملوک خانیّه ماوراءالنهر و خواهرزاده سلطان سنجر که بعد از وفات سلطان مزبور سپاه خراسان و طوائف غزّ او را بسلطنت برداشتند و وی در آن هرج و مرج عام فتنه غزّ چند سالی در خراسان و آن نواحی بین اقبال و ادبار سلطنت متزلزل نمود و آخر الامر در حدود سنه ۵۵۷ در حبس مؤایده ایبه جانشین

جمل دعائیه «خلد الله ملکه» و «اعلاه الله» و نحو هما که مکرر در تضاعیف دیباچه در حق وی استعمال میکند واضح میشود (ص ۱۵، ۹، ۱۱) و دیگر آنکه جمع و ترتیب این مجموعه منشئات بفرمان کسی بوده است که مؤلف از او به «خداوند صاحب عالم عادل کبیر ناصرالدین ملک الوزرا» تعبیر می نماید (ص ۱۱)، و این شخص با این نام و نشان بدون شبهه هیچکس دیگر نمیتواند باشد جز ابوالفتح ناصرالدین طاهر بن فخرالملک المظفر بن نظام الملک طوسی وزیر معروف سلطان سنجر که در ماه جمادی الاولی سنه ۵۲۸ بوزارت سلطان مزبور نایل آمد و تا آخر عمر مدت بیست سال و کسری در همان شغل باقی بود و در ذی الحجه سنه ۵۴۸ وفات نمود^۱، و انوری را در حق این وزیر مدایح غراست از جمله قصیده معروف او که مطلعش اینست:

اگر محوّل حال جهانیان نه قضاست چرا مجاری احوال بر خلاف رضاست
و دیگر این قصیده:

روز می خوردن و شادی و نشاط و طربست
ناف هفته است اگر غزه ماه رجب است

و دیگر این قصیده:

جرم خورشید چو از حوت در آید بحمل
اشهب روز کند ادم شب را ارجل

و دیگر این قصیده:

می بیاور که جشن دستور است جشن عالی سرای معمور است
و نیز این قصیده

باغ سرمایه دگر دارد کان شد از بس که سیم و زر دارد

۱ رجوع شود بتاریخ السلجوقیه عماد کاتب ص ۲۷۰-۲۷۱ و ابن الاثیر در حوادث سنه ۵۴۸ و راحة الصدور راوندی ص ۱۶۷

ج ۲ ص ۹-۱۰ و تذکره دولتشاه ص ۹۰-۹۱ مفصلاً مسطور و در اینجا حاجت بتکرار آن نیست

منتجب‌الدین مذکور صاحب طبع شعر نیز بوده و در اثناء این مجموعه گاه‌گاه بعضی از اشعار فارسی یا عربی خود را مندرج ساخته و عوفی نیز در لباب‌الالباب یاره قطعات از اشعار او که بعضی از آنها را شفاهاً از پسر صاحب ترجمه سعد الدوله مسعود بن المنتجب شنیده بوده ذکر کرده است، از قراریکه قاضی احمد غفاری در «نگارستان» مذکور داشته قصیده انوری که مطلعش اینست:

ای بر سر کتاب ترا منصب شاهی منشی فلک داده برین قول گواهی
در مدح همین منتجب‌الدین بدیع صاحب ترجمه است، و اگرچه در این قصیده انوری در نسخ متداوله از دیوان او نام ممدوح اصلاً مذکور نیست ولی قطعاً مورخ معتبری مانند قاضی احمد غفاری بی اساس چنین مطلبی را ذکر نکرده و لابد از مأخذی قدیمی آنرا نقل نموده است^۱.

تاریخ تولد و وفات صاحب ترجمه هیچکدام معلوم نیست، چیزی که محقق است یکی آنست که وی در سنه ۵۱۶ بقصد آموختن صناعت دبیری بدارالملک مرو آمده بوده است (ص ۵) - پس معلوم میشود که این سال یکی از سنوات اوایل جوانی مؤلف بوده است، پس اگر جریاً علی ظواهر الامور العادیه سن او را در آن اوان در حدود بیست سالگی الی سی سالگی فرض نمائیم ولادت او لابد در اواخر قرن پنجم خواهد بود،

دیگر آنکه تألیف دیباچه این مجموعه در حیات سلطان سنجر یعنی قبل از سنه ۵۵۲ که سال وفات سلطان مزبور است بوقوع پیوسته چنانکه از

۱ تمام این فقره راجع بانوری و منتجب‌الدین منقول است از مکتوبی که دوست فاضل من آقای میرزا عباس خان اقبال آشتیانی از طهران بمن مرثوم داشته اند و من خود فعلاً دسترس بنگارستان قاضی احمد غفاری ندارم.

مستعذب مشهور بوده است از جمله همین کتاب حاضر را شمرده گوید: «و از قبیل رسائل مجموعی از مکاتبات منتجب بدیمی که بیدایع و روائع کلمات و نکات مشحون است لطف از منامت در آویخته و جرالت باسلاست آمیخته و آنرا عتبه کتبه نام کرده، کتاب محقق آن عتبه را بسی بوسیده اند و بمراقی غایتش نرسیده، و گروهی آنرا خود غنیه خوانده که منفي شیوه ایست از طلب غوانی افکار دیرانه».

نام صاحب ترجمه چنانکه صریحاً و مکرراً در تضاعیف این مجموعه آمده است علی بن احمد الکاتب است (ص ۶۱، ۱۳۲، ۲۷۸)، و لقب او منتجب الدین (ص ۶۱، ۱۳۲-۱۳۵)، و همچنین صاحب جهانگشای جوینی ج ۲ ص ۹ و باب الالباب عوفی ج ۱ ص ۷۸ لقب او را منتجب الدین نگاشته اند، و لقب دولتی او بتفاوت در این کتاب گاه مؤید الدوله (ص ۶۰-۶۱) و گاه مؤید الملک یمن الدوله (ص ۱۳۲) ذکر شده است.

یکی از اجداد صاحب ترجمه بتصریح خود او دبیر شمس المعالی قابوس بن وشمگیر بوده است، (ص ۵)، و خود وی خال جد پدر علاء الدین عطا ملک جوینی صاحب تاریخ معروف جهانگشای بوده، و مورخ مزبور در جلد دوم از جهانگشای ص ۲ بدین فقره تصریح نموده است،^۱ و همین منتجب الدین جوینی صاحب ترجمه است که در نزد سلطان سنجر از رشید و طوایط که سلطان سوگند بکشتن او خورده بود شفاعت نموده تا سلطان از سر خون او در گذشت و این قصه معروف است و در تاریخ جهانگشای جوینی

۱ و بهمین مناسبت یعنی بناسبت اینکه منتجب الدین خال جد صاحب جهانگشای بوده و خانواده صاحب جهانگشای و آباء و اجداد او همه چنانکه معلوم است جوینی یعنی از اهل ناحیه جوین خراسان بوده اند من شکنی ندارم که کلمه «الخوئی» در باب الالباب ج ۱ ص ۷۸ در نسبت صاحب ترجمه تصحیف «الجوینی» است بدون شبهه.

مجموعه

منشآت منتجب الدین بدیع اتابک جوینی دبیر سلطان سنجر موسوم بعتبة الكتبة

نگارش: میرزا محمد بن عبد الوهاب قزوینی

در کتابخانه ملی مصر^۱ در تحت نمرة خصوصی ۱۹ و نمرة عمومی ۶۲۹۲ نسخه خطی بزبان فارسی از مجموعه منشآت منتجب الدین بدیع اتابک جوینی دبیر سلطان سنجر سلجوقی (۵۱۱ - ۵۵۲) موجود است که ظاهراً چنانکه بعد از این خواهیم گفت بکلی منحصر بفرد است، و راقم سطور در دو سال قبل بر حسب امر وزارت جلیله معارف دولت علیه ایران صانها الله عن طوارق الحدثان چند دوره عکس ازین نسخه برای کتابخانه وزارت مزبوره برداشته بطهران ارسال داشت و برای معرفی آنکتاب بعموم مقدمه نیز از خود بدان الحاق نمود و مقاله ذیل که راجع بوصف این نسخه و ترجمه حال اجمالی از مولف آنست خلاصه ایست از مقدمه مذکوره،

منشآت منتجب الدین بدیع اتابک مذکور مدتها در ممالك فارسی زبان سر مشق انشا و فصاحت و حسن تعبیر محسوب میشده است، عوفی در لباب الالباب ج ۱ ص ۷۸ در حق او گوید: "سر جریده زمرة کتاب و مصحف اقبال را ذات او ام الکتاب دبیران عصر و افاضل دهر انصاف داده اند که در میدان بلاغت سواری شهم تر از بدیع اتابک جولان نکرده است و بکران سبقت را در موکب نظم و نثر مثل او بر روی مدعیان کس نتاخته"، و سعد الدین و راوینی مصلح مرزبان نامه کنونی در مقدمه آن کتاب در ضمن تعداد کتب مهمه نثر که در عصر او بحسن انشا و سیاق مهذب و عبارت



Cat.

CATALOGUED

"A book that is shut is but a block".

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY

GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI

Please help us to keep the book
clean and moving.
